


# FACULTAD DE TEOLOGIA

## Vida y reconciliación en la sangre de Cristo

**MEMORIA DE SÍNTESIS**

PARA EL GRADO EN TEOLOGÍA

Director: Gabino Uríbarri Bilbao

Autor: José Antonio Rodríguez Conde

Curso 2014-2015

Diciembre 2014

*“ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos,*
*habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo.*
*Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno,*
*derribando el muro que los separaba, la enemistad,*
*anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos,*
*para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz,*
*y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo,*
*por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad.”* (Ef 2, 13-16).

A la Congregación de los Misioneros de la Preciosa Sangre,
porque con ellos he aprendido existencialmente el amor que Dios nos tiene
y que nosotros estamos llamados a experimentar, testimoniar y desarrollar
siendo discípulos misioneros de la vida y la reconciliación.

# Índice

# Introducción

En esta pequeña introducción pretendemos establecer el hilo conductor de toda la memoria, que es un desarrollo sistemático de las ideas aquí esbozadas. Esta introducción es una meditación sobre la sangre humana y la sangre de Cristo, desde donde pretendemos partir para toda la memoria. Creemos que esta categoría sirve de valioso arranque para una inmersión en la Teología y para una fundamentación carismática de la espiritualidad a la que abre paso, una espiritualidad de vida y reconciliación. La introducción está delineada con diversos textos bíblicos que apoyan el hilo conductor.

El *capítulo 1* aborda las disciplinas de la Teología Fundamental y la Antropología. En él, vemos la sangre como un elemento biológico que nos remite a la vida, desde todas las culturas humanas. Fluye a través de nuestras arterias y venas y recorre nuestro cuerpo, nutriéndolo y purificándolo. Este mismo acto es representativo de la vida y su parálisis significa la muerte; una pérdida de sangre pone en riesgo la vida y una infusión de sangre revitaliza. Esta mera observación empírica pone al hombre en contacto con su corporalidad o, por decirlo de alguna manera, su *sanguinidad* -término no existente en la RAE, aunque sí lo está el término *consanguinidad* para hablar del parentesco, de lo que nos hace hijos de un mismo varón o mujer. Tener la misma sangre es ser hermanos. Siguiendo las imágenes, compartir la sangre de Cristo es una fuerte imagen de ser revitalizados por Cristo y confraternizar con aquellos que comulgan con nosotros.

En el *capítulo 1* profundizamos sobre la realidad radical que experimentamos como vida, que conecta con el Espíritu. De la mano de *Gaudium et Spes* analizamos los números que describen la vida del hombre. A la vez, desde la misma vida el hombre puede hacer una meditación sobre sí mismo y su vida, acompañado por un Tú que sale a su encuentro y le ilumina en toda su verdad. El hombre sabe también que esa vida que le es dada es contingente y finita, lo que conduce al hombre a una experiencia única que le interpela. Así nos asomamos al límite con la muerte, el deseo de inmortalidad y el fenómeno religioso, que nos hablan de Misterio y sacrificio como experiencias singulares. Entramos en la Antropología Teológica para analizar la vida como don de la creación. A continuación, tratamos la realidad del dolor y sufrimiento causados por el pecado y la justificación donada por la sangre de Cristo.

Dedicamos el *capítulo 2* al Dios-Vida. La sangre es un elemento vital tan fuerte que, desde el AT, ha sido símbolo de vida y, por tanto, posesión última de Dios. La prohibición genesíaca de comer

sangre (Gn 9, 4), en última instancia, significa un reconocimiento de la absoluta pertenencia a Dios, el fundamental Padre nuestro. El derramamiento de sangre significa en el AT muerte violenta que grita a Dios (Gn 4, 10), que supone simultáneamente la ruptura de la fraternidad (Gn 4, 9).

La sangre también nos pone en contacto con la vida en su límite, en su finitud y, en particular, con el pecado en su máxima e irreversible condición, el pecado que causa la muerte de otro y que va recorriendo dramáticamente la historia del hombre en general y de Israel en particular. No hay libro bíblico sin referencia a la muerte provocada -incluido todo el NT, que da testimonio de un Mesías crucificado. Esto nos da idea de que el testimonio bíblico es un testimonio escrito frecuentemente en situaciones históricas difíciles, pero también de que es un testimonio de un Dios que sale al encuentro del hombre ahí situado. La muerte va acompañada de un Dios que se manifiesta y que vuelve a hacer Alianza con el hombre para renovar la vida. La Antigua Alianza está sellada en una situación realmente conflictiva, en el monte Sinaí, en un contexto de persecución egipcia; y lo está con la sangre rociada sobre el altar y el pueblo (Ex 24, 1-8), sangre animal que simbolizaba la misma vida comprometida en la Alianza, la vida de Dios y de su pueblo, íntimamente ligadas. La sangre actúa aquí de elemento que relaciona la vida del hombre, la paternidad divina y la fraternidad humana. La sangre nos sirve de símbolo para el hablar teológico sobre Dios. Dentro de ese hablar, la sangre de Cristo en la cruz habla de un Dios amorosamente entregado en favor del hombre.

El *capítulo 3*, dedicado a la Cristología y la Escatología, es el más extenso y nuclear de la memoria, donde la sangre de Cristo irradia hacia los demás campos: nos hablan del hombre, de Dios, de la Iglesia, de la actividad sacramental, moral y virtuosa. Es fuente de vida y reconciliación. El capítulo recorre la vida de Jesús, su muerte y resurrección. Desde la resurrección de Jesús pensamos el horizonte que Dios ofrece al hombre, la salvación escatológica con su venida.

En el NT la sangre es testimonio de un Dios que se hace hombre y decide compartir la naturaleza mortal del hombre y el drama mortal del asesinato, todo ello por un designio amoroso y salvífico más fuerte que la muerte y el pecado. Es testimonio de una vida libremente entregada (Jn 10, 18) a un designio divino liberador de los oprimidos (Lc 4, 16-21), una vida proexistente. Una meditación teológica sobre la sangre derramada nos introduce directamente con Cristo en el centro neurálgico de la conflictividad humana social, visualizable en la doble condena política y religiosa de Jesús. Simultáneamente, nos conduce conflictivamente a la escisión antropológica exterior del hombre en la injusticia (Rm 1, 18) y la escisión antropológica interior en el pecado que no puede erradicar sin

el Espíritu (Rm 7, 15-24). Por eso, en Jesucristo la entrega de la vida es simultáneamente entrega de la sangre (Jn 19, 34) y entrega del Espíritu (Jn 19, 30), un Espíritu que da vida (Jn 6, 63), que vence a la muerte, transforma radicalmente a los testigos y les invita a testimoniar la Vida Nueva (Mt 28, 1-8 y par.).

La sangre derramada de Jesús, al contrario que en diversos pasajes veterotestamentarios (Jos 2, 19; Ez 24, 6-9, p.ej.), no reclama nuevos derramamientos de sangre, sino que revierte la maldición mateana (Mt 27, 25) y, desde la memoria de los acontecimientos, abre la puerta al perdón a través de la conversión, algo ya visible desde el primer discurso de Pedro tras Pentecostés (Hch 2, 36-39). Así, toda la teología de los sacrificios queda renovada, pues no es el derramamiento de sangre de animales la que expía los pecados del hombre (Lv 16, 11-19) sino la fe y adhesión a Jesucristo que derramó su sangre por nosotros, que nos purifica, nos habilita para una relación nueva con Dios, establece una nueva Alianza en su sangre (Hb 9, 12-15). El Cristo al que respondemos con fe, que derramó su sangre por los pecados del pueblo, ese mismo Cristo es capaz de perdonar pecados y reconciliarnos con Dios y con el prójimo. La Nueva Alianza da testimonio de una vida reconciliada en Cristo, pues mediante la fe y la apertura del hombre a una libre adhesión a Dios por Jesucristo, el hombre es crucificado con Él al pecado y resucitado con Él a la vida (Rm 6, 2-11). Es el sentido reconciliatorio del bautismo cristiano y de la penitencia, signos de sanación y transformación personal. En esta vivencia de fe el hombre se abre a experimentar dentro de sí la profunda misericordia del Dios Padre que le creó, del Hijo que se entregó por él, del Espíritu que le conduce a la comunión amorosa intratrinitaria. En esa apertura el hombre se dispone a ser conducido por un dinamismo de fe, esperanza y amor que animan su vida, que concretan la gracia de Dios en él y que apuntan a un horizonte de plenitud.

Este dinamismo no se realiza en una vida solitaria junto a Dios, sino mediada socialmente. La nueva Alianza de Cristo es también la Alianza de un Pueblo de Dios, su Iglesia, que por la sangre de Cristo es llamada a dar testimonio fiel y valiente ante el mundo, a ser fermento de un Reino Nuevo cimentado en el amor (Ap 5, 6-10). La sangre de Cristo establece una nueva fraternidad humana que derriba los muros de separación entre personas y pueblos generando una nueva sociedad e Iglesia reconciliadas (Ef 2, 11-22). Ambos pasajes bíblicos ilustran la nueva vida social y eclesial mirada desde la óptica cristiana de la paz: un valor profético que denuncia el derramamiento de sangre inocente (Jr 7, 5-7) y hace memoria de los mártires haciendo de ellos un nuevo Reino para Dios; y un valor constructivo que edifica una humanidad nueva como templo del Espíritu Santo. La memoria, la paz y la reconstrucción son elementos inherentes a la paz cimentada sobre la sangre de

Cristo. Estos son los temas eclesiológicos tratados en el *capítulo 4*, que termina con la exposición de María como tipo de la Iglesia.

Como hombres redimidos y como miembros del Cuerpo de Cristo, somos regenerados en el bautismo y nos abrimos a la esperanza. Esta esperanza es renovada en la eucaristía al comulgar del mismo cáliz de Cristo. En él morimos y resucitamos con Él, anunciamos su muerte y proclamamos su resurrección. Mediante él se muestra al Hijo que nos ama hasta el extremo entregándose por nosotros (Gal 2, 20) y al Padre que nos ama perdonándonos (Mt 26, 28) en el Espíritu que desciende a transformar las ofrendas en Cuerpo y Sangre vivos para nosotros. Comunión de la sangre es comunión de amor extremo que nos ha sido dado, que renueva nuestra vida y nos envía al mundo -herido e inhabitado por el Espíritu de Vida- a dar testimonio de ese nuevo amor y nueva humanidad viva y reconciliada que nos embriaga. En el *capítulo 5* tratamos estos tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía y el perdón.

La regeneración afecta a todas las dimensiones de la persona, en todo su actuar. En el *capítulo 6* lo analizamos. Primero reflexionamos sobre la libertad del hombre y la especificidad cristiana, en diálogo entre la fe y la razón, la conciencia personal y Dios, un diálogo que mantiene la autonomía del hombre como ser creado y se abre a la gracia, que opera en el hombre que la acoge en un proceso de dinamismo virtuoso. La sangre de Cristo, como sangre redentora, anima ese proceso. En un segundo momento nos acercamos al misterio de la persona humana y el don de la vida, un don que cuidar. En un tercer momento, descubrimos las heridas del mundo y la necesidad que tiene de reconciliación. En las heridas del mundo podemos reconocer a Cristo, en los pobres podemos mirar, con los ojos de Dios, la sangre preciosa de los pobres (Sal 72, 14) para liberar ese mundo mediante la sangre preciosa de Cristo (1 Pe 1, 17-25).

# 1. La vida significada en la sangre

## 1.1 La vida humana como don de la creación

*"La sangre es la vida"* (Dt 12, 23)

En este primer subcapítulo nos preguntamos si el hombre contemporáneo tiene experiencia de ser creatural, qué le dice su experiencia de ser viviente y si esa experiencia le remite a una relación de trascendencia. Para responder a estas cuestiones, haremos una incursión en la fenomenología de la vida (de la mano de M. Henry y J. Marías) y la Teología fundamental de la mano de P. Tillich. A continuación releeremos los números de la constitución dogmática *Gaudium et Spes* relativos a la situación del hombre contemporáneo frente a la vida humana. Culminaremos esta reflexión analizando la experiencia personal del San Agustín en sus Confesiones, donde en propia carne describe su propia *experiencia ontológica*. Finalmente recogeremos las conclusiones de este itinerario. El objetivo es hacer un recorrido por la vida del hombre, desde la experiencia radical a la experiencia ontológica, en apertura al Misterio.

**El fenómeno de la vida humana**

Al abrir los ojos, el hombre se encuentra, antes de dejarse inquietar por otras necesidades, con un mundo que le rodea y consigo mismo. Y entre el experimentarse a sí mismo y experimentar lo otro encuentra una profunda diferencia: que la percepción de sí es una percepción ligada a un grado de corporalidad e interioridad específico (GS 14), que le hacen único. Este fenómeno es dinámico, pues adviene, está ligado a la vida.

Sirva de elemento metafórico para estas afirmaciones la sangre, elemento corporal, interno, que fluye en nuestro cuerpo, nutriéndolo y purificándolo, bombeado por el corazón. En efecto, por un sencillo ejercicio, el hombre puede sentir los latidos cardíacos y el pulso sanguíneo, que le comunican que está vivo, que participa de un misterio que le sobrepasa y sobre el cual no tiene pleno control, que le ha sido regalado y que le tiene aquí y ahora, que se llama vida.

Como fenómeno, es profundamente diferenciable de cualquier fenómeno del mundo exterior material en las siguientes características[1]:

- Mientras las cosas son elementos cuyo ser es su exterioridad manifestativa, sin interioridad propia, la vida se revela a sí misma, sujeto y objeto se identifican. Lo hace en todas sus

1 M. Henry, *Fenomenología de la vida*, en: M. García Baró, R. Pinilla (coords.), *Pensar la vida*, U.P. Comillas, Madrid 2003, 17-33.

modalidades: alegría y tristeza, esperanza y sufrimiento...

- Las cosas existen y se manifiestan con total indiferencia sobre sus efectos en los otros, mientras la vida es invisible e irrepresentable. En la vida, revelación y realidad se identifican.
- Las cosas son incapaces de conferir existencia a otras cosas o a sí, mientras la vida hace al viviente: en una relación inmanente, lo individualiza.

Utilizando el enfoque de Ortega y Marías[2], el hombre se experimenta desde *su vida*, personal e intransferible, única vida que le es realmente accesible como tal, y se descubre a sí mismo *viviendo*, su *vida biográfica* transcurre en un entramado o *circunstancia*, ésta es su *realidad radical* y en ella queda co-implicada toda la realidad con la que el hombre se encuentra en su vida. Esta experiencia de vida, irreductible a cualquier otra, Marías la denomina filosóficamente como *creación*[3], pues la vida se ve como contingente (amenazada) e irreductible; la identidad de una persona no es identificable a la de sus dos padres, aún cuando el material genético proceda de una combinación del material genético de sus progenitores: su vida, su biografía, su yo, no admite semejante reducción, es un ser completamente nuevo.

En esta dinámica del *viviendo*, el hombre se descubre como *realidad radicada*, con un modo de conexión con la realidad esencialmente distinta de la del resto de seres vivos. Pero en este experimentarse así, el hombre se descubre como ser viviente y “ser falleciente”[4], “sometido a las condiciones de la existencia: finitud, enajenación, conflicto, etc.”. Precisamente estos condicionamientos son los que caracterizan a la vida humana, en la Teología sistemática de Tillich. El teólogo alemán distingue “tres funciones de la vida: la autointegración bajo el principio de la centralidad, la autocreación bajo el principio de crecimiento, y la autotrascendencia bajo el principio de sublimidad. […] unen elementos de autoidentidad con elementos de autoalteración. Pero esta unidad está amenazada por una alienación existencial que lleva a la vida en una u otra dirección, rompiendo así la unidad […] la autointegración queda contrarrestada por la desintegración, la autocreación por la destrucción, la autotrascendencia por la profanación […] la vida en todo momento es ambigua”[5]. En esas ambigüedades, la vida humana está en estado de *correlación* con el Espíritu divino en las dimensiones de moralidad, cultura y religión, que “sólo pueden ser reunidos por lo que les trasciende a cada uno de ellos, es decir, la nueva realidad o el

2 J. Marías, *Antropología metafísica*, Ed. Alianza, Madrid 1987, 52-57.
3 Ib., 35-39.
4 P. Tillich, *Teología Sistemática III*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 21-23.
5 Ib., 44-47.

Espíritu divino. Bajo la dimensión del espíritu tal como es actual en la vida humana, no es posible ninguna reunión"[6].

La presencia del Espíritu en la vida del hombre la sitúa Tillich en la fe y el amor[7] -dos de las tres virtudes teologales- por las que "la vida ambigua queda elevada por encima de sí misma a una trascendencia"[8], que genera dentro del espíritu humano un movimiento extático (de fe y amor) hacia una vida sin ambigüedades en unión con el Dios Trinitario, que en la dimensión temporal-histórica se denomina Reino de Dios y vida eterna.

**La vida humana contemporánea**

El Concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et Spes*, se acercó en sus primeros números a contemplar algunas de esas características definitorias de la vida humana, en sus potencialidades y sus ambigüedades. La razón para que la Iglesia se acerque a esta realidad es que "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS 1) y quiere ser testigo y anunciadora de la salvación (GS 3). En los primeros compases (especialmente GS 4-18) analiza dichas características, donde se entrecruzan algunas propias de la condición humana del hombre con otras más específicas del hombre contemporáneo (*signos de los tiempos*) para responder a "los interrogantes de la humanidad" (GS 4). Entre las características y ambigüedades de la vida humana podemos enumerar: el sentido de la vida presente y futura, los cambios profundos y acelerados en el mundo y la vida del hombre, el deseo espiritual y la incerteza de sí mismo, la orientación de la vida social, las enormes posibilidades y riquezas y su desigual distribución, la libertad y diversas formas de esclavitud, la interdependencia de los pueblos, el intercambio de ideas y la posible manipulación ideológica, el conocimiento de la naturaleza y de sí mismo, las relaciones humanas en sociedad, la dimensión religiosa del hombre, la concepción sobre el mundo, la vida familiar, la desigualdad económica y social, la paz y la guerra, las relaciones varón-mujer.

En la vida interior y existencial identifica (GS 10): los deseos superiores del hombre y las limitaciones creaturales, las posibilidades y la elección que supone renuncia, la incoherencia vivida entre el querer y el hacer, la confianza y defraudación del presente y futuro, el significado oculto de la vida y el absurdo.

Al intentar iluminar esta ambigüedad vital a la luz de la fe y de la experiencia humana, ambas en

6 Ib., 61.
7 Ib., 163-174.
8 Ib., 163.

cierto grado de concordancia, la Iglesia afirma el designio amoroso de Dios en la creación del hombre (GS 12), a quien todas las cosas están ordenadas. Pero constata con dolor (GS 13) la presencia de la inclinación al mal ("división íntima") y la herida que supone, relacionado con la negación del orden creador establecido por Dios creador y con los demás hombres y el resto de la creación (Gn 2-3). Esa inclinación se manifiesta en el mismo interior del hombre, en una lucha entre el bien y el mal en la que el hombre puede sentirse encadenado y parcialmente impotente. La apertura del espíritu humano a la oferta de un Dios Salvador y Liberador, que acude a su encuentro para expulsar el mal de sí, vitalizarle y reconciliarle con Dios, consigo mismo y con su prójimo, posibilita al hombre el encontrar explicación a su miseria y camino a su vocación sublime (GS 13). Este Dios es el que se revela y se ofrece al hombre.

En la vida humana el hombre se ve dotado de cuerpo y alma (GS 14), que son instrumentos que le permiten alabar al Creador y encontrarse con Él en su interior. También se ve dotado de inteligencia para responsabilizarse de la creación y servir al hombre, de sabiduría para dejarse atraer por la verdad y el amor (GS 15), de conciencia para descubrir la ley moral, obedecerla para descubrir su propia dignidad y encontrarse a solas con Dios (GS 16), de libertad para elegir qué camino seguir y poder adherirse al amor gratuito de Dios que le es donado (GS 17).

No obstante, la vida humana se ve abocada a la muerte corporal y al deterioro. Pero el hombre vive en sí un deseo de eternidad que supere su propia finitud y su propia fragilidad, de ir más allá de las fronteras de la existencia vital. Ese deseo, entendido desde la fe como semilla de vida eterna sembrada por Dios creador, puede ser colmado por Él en la libre adhesión a Dios, que hecho hombre, ha derramado su propia sangre para participar de la muerte humana, pero que ha sido resucitado por Dios para que el hombre resucite con Él (GS 18).

**La experiencia ontológica en San Agustín**

La vida humana para el hombre es, por tanto, don gratuito y oportunidad de encuentro con el Dios-Misterio. Que el hombre llegue a conectar con ese misterio dado es una posibilidad que la Filosofía denomina *experiencia ontológica* que presupone un salir de su vida natural (situación primordial) para abrirse a una situación fundamental, percibir y vivir la vida en y desde su fundamento primero y sustentante. Este es un misterio que sobrecoge al hombre, que le sobrepasa, ante el que el hombre siempre ha respondido con fascinación, temor reverencial, inquietud... Toda religión expresa estos fenómenos. De hecho, a lo largo de la historia, en todas las culturas puede percibirse esa continua búsqueda humana de relación con lo sagrado, manifiesta en diversas formas. Esta irrupción del

misterio en la vida del hombre no le deja indiferente, sino que, cuando efectivamente se trata de una experiencia ontológica, éste responde con una actitud que se denomina como *iluminación* en las religiones orientales y *conversión* en las religiones proféticas. Supone un volcar la propia vida hacia ese misterio.

Ahondando en esa experiencia ontológica de la mano de San Agustín en sus *Confesiones*, Libro VII, Capítulo X, ésta se manifiesta así:

> *penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. [...] Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad.* [9]

En su meditación personal acerca de su propia autobiografía, la experiencia ontológica está marcada por la penetración en la intimidad, una experiencia que suspende temporalmente la conexión con la realidad cotidiana[10]. Pero esta penetración se realiza, a diferencia de Descartes –que lo hace habiendo puesto en duda toda realidad dubitable, incluido Dios–, con la guía y asistencia de un Tú. Por ello, el resultado es notablemente distinto al de Descartes: es una *luz* dada como gracia. Esta luz no endiosa al espectador, sino bien al contrario, lo muestra como criatura.

Esta luz realiza un efecto en Agustín notablemente distinto a la introspección sin un Tú; se manifiesta de una manera singular. Se trata de una luz que acerca a Agustín a un misterio que engloba verdad y eternidad. Ha de notarse, por un lado, que estos tres términos tienen mucho que ver con el itinerario inquieto, espiritual y biográfico del propio Agustín. Lo buscado, lo hallado, el yo biográfico de Agustín y el Tú-guía asistente, están íntimamente relacionados.

Ciertamente, desde el punto de vista de la fenomenología religiosa, no toda experiencia religiosa es comparable a la de Agustín, pero en ella se observan ciertos fenómenos característicos. Se combinan en esta misteriofanía la experiencia trascendente e inmanente. En la experiencia trascendente es Otro el que guía y acompaña a Agustín, el que muestra su luz, el que se muestra como Creador superior y revela al hombre su ser creatural. Su vida creatural se asienta en la realidad del Creador, es don. Además, muestra al hombre ciertos atributos (creador, verdad, eternidad) por los que el hombre puede conocer de forma cierta algunos elementos de Dios (teología afirmativa). A la vez, se revela al hombre como el Inmanente, pues toda la experiencia

9 San Agustín, *Confesiones,* Libro VII, cap. X, Ed. BAC, Madrid 1988, 219.
10 En la Fenomenología de Husserl, *Ausschaltung*.

acontece en la intimidad de Agustín, con el "ojo de su alma". En esta introspección acompañada descubre, en lo profundo, a Dios. En sus propias palabras, *superior summo meo, interior intimo meo*.

Ese reconocimiento del ser creatural es el mismo reconocimiento que presentan diversos pasajes bíblicos, particularmente en salmos de súplica y angustia (Sal 8; Sal 16; Sal 104) o en himnos sapienciales (Sal 8; Pr 14, 31; Sb 1, 14).

Esta verdad reconocida irrumpe en la verdad del hombre, lo hace estremecer en fascinación y temblor, ante ella el hombre sólo puede exclamar y arrodillarse. Esta experiencia ontológica de Agustín colma su búsqueda y le hace gritar:

> *¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. Por ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste para que viese que había algo que ver y que yo no estaba capacitado para ver. Volviste a lanzar destellos y a lanzarlos contra la debilidad de mis ojos, dirigiste tus rayos con fuerza sobre mí, y sentí un escalofrío de amor y de terror. Me vi lejos de ti, en la región de la desemejanza, donde me pareció oír tu voz que venía desde el cielo: "Yo soy manjar de adultos; crece y me comerás. Pero no me transformarás en ti como asimilas corporalmente la comida, sino que tú te transformarás en mí".*[11]

La respuesta es una alabanza al Dios que colma sus días y existencia entera, a *mi Dios*. Un Dios que se manifiesta y camina con Agustín en su largo itinerario tras la verdad y le hace estremecer en amor y temblor, una experiencia radicalmente diferente a todas las experiencias *sensibles* de Agustín, que hace oír su voz en el interior del hombre, que se ofrece como alimento para una transformación de la persona. Revelación y Transformación del hombre van indisolublemente unidas cuando el hombre accede a adherirse a esa verdad amorosa contemplada que le acompaña.

Esta verdad es iluminadora, hace entender. A su vez, coloca al hombre frente a sí mismo y, acompañado de una verdad-caridad, el hombre puede mirar la verdad de su propia vida. En este punto, la experiencia ontológica se vuelve experiencia plenificante de sentido (metáfora del alimento) y redentora, como lo dice a continuación:

> *Entonces caí en la cuenta de que tú has aleccionado al hombre sirviéndote de su maldad. Tú hiciste que mi alma se consumiera como una polilla. Y yo me pregunté: ¿Es que la verdad carece de entidad al no estar extendida en el espacio, sea finito, sea infinito? Y tú me respondiste desde lejos: "Pero yo soy El que soy".*
>
> *Estas palabras las oí como se oye con el corazón. Ya no había motivos para dudar. Me sería mucho más fácil dudar de mi propia vida que de aquella verdad que se hace*

11 San Agustín, *Confesiones* VII, X; pp. 219-220.

*visible a la inteligencia a través de las cosas creadas.*[12]

Esa verdad redentora es la que invita a Agustín a escribir unas *Confesiones*, una exposición detallada de su vida y su conversión. En cierto sentido, es una nueva vida la que le es donada, pues es oportunidad para vivir de modo completamente nuevo.

Tomando el signo de la sangre, podríamos decir "mi sangre fluye, luego existo", hay vida en mí, "la sangre es vida" (Dt 12, 23). Se trata de una vida-don, vida con sus propias ambigüedades propias del existir y de la relación con el mundo que me rodea. Pero una vida que, en una meditación acompañada, puede alzarse sobre sí y encontrar en lo más íntimo y en lo más diferente de sí, su fundamento existencial, Misterio relacional que puede iluminarle, moverle y ensanchar.

## *1.1.* Finitud y remitencia a lo Infinito

*"la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy*
*para hacer expiación en el altar por vuestras vidas"* (Lv 17, 11)

En este apartado queremos hacer un recorrido (en diálogo con la Filosofía de la vida) por el significado de la muerte en la propia vida humana, lo que, en el deseo y pregunta sobre la inmortalidad, le coloca al borde de la experiencia religiosa. En un segundo momento hacemos una incursión teológica en la creación de la vida, desde la óptica bíblica y el desarrollo doctrinal hasta el Concilio Vaticano II. La experiencia religiosa de relación de la vida humana con el Misterio la exploramos en un tercer momento, a través de la Fenomenología de la Religión, atendiendo tanto al Misterio que se manifiesta como a la actitud del hombre ante el Misterio. El propósito de esa inmersión fenomenológica es explorar cómo la vida del hombre se ve afectada, convertida y expresada por la experiencia de Misterio. Por último, nos fijamos en una expresión religiosa particular, el sacrificio, que conecta la vida, la sangre y el Misterio. Esta reflexión introduce algunos conceptos básicos que sirven de antesala para una reflexión teológica específica en un capítulo posterior.

**Vida e inmortalidad en la Filosofía**

En la vida, entendida no sólo por el hecho biológico de vivir sino, especialmente, por el hecho de ser consciente de estar vivo (sentido biográfico), el hombre se encuentra con ese fluir sanguíneo y con la posibilidad contingente y amenazante de que esa misma sangre deje de fluir; el hombre se enfrenta a su propia muerte. El hombre se encuentra radicado en la realidad, se encuentra con la vida como realidad radical, pero a su vez, se encuentra con la posibilidad de finalización, que no

12 Ib., VII, X; p. 220.

está en su mano evitar. Esa consciencia de mortalidad le aboca a enfrentarse a su propia finitud. Ni por origen puede fundamentar el hombre su vida en sí mismo, ni por destino tampoco. La experiencia ontológica anteriormente mencionada debe complementarse, por tanto, con la conciencia (específicamente humana) de caminar hacia la muerte.

J. Marías analiza filosóficamente este fenómeno y sus implicaciones para la propia vida[13]. Si el nacimiento es el brote radicalmente novedoso de una persona irreducible a sus padres (carácter criatural de la persona), la muerte posee un *carácter absolutamente personal*. Esta constatación debe evitar dos posturas: la reducción de la muerte humana a la muerte biológica (el saber la llegada de la muerte puede dar un sentido a la biografía de la persona, que pervive más allá de la muerte biológica, éste es el origen del *deseo de inmortalidad*[14]) y la suposición de un elemento humano no material (alma) independiente del cuerpo que sobrevive a la muerte sin él[15], suposición sin soporte fenomenológico. La interpretación del significado de la muerte acontece en la misma vida, su raíz, y puede ser *cismundana* o *trasmundana,* pero en todo caso el hombre es (desde una perspectiva estrictamente filosófica, que Marías defiende) criatura que pretende inmortalidad, aunque su vida esté abocada a la muerte, perspectiva presente en textos paulinos acerca de la ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, anhelante espera; bien de la manifestación de los hijos de Dios (Rm 8, 19); bien de la futura exaltación de Cristo en mi cuerpo (Flp 1, 20).

En la interpretación desde la existencia de una vida *post mortem*, las cosas de esta vida

> *"aparecen ungidas de una inesperada gravedad: nos pasamos la vida acongojados por la fugacidad de las cosas [...] pero ahora su fugacidad está amenazada por un 'para siempre'. Podría pensarse que la realidad en la otra vida estuviese determinada por la autenticidad y plenitud con que hubiese sido deseada o querida en ésta [...] ¿qué cosas interesan de verdad en esta vida? Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente 'sí'; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo"*[16].

En esta línea filosófica se percibe que la cuestión de la muerte va ligada a la vida y la perduración eterna del yo. En el pensamiento bíblico, si bien esto está presente, ha tomado una línea ligada con

13 *Antropología metafísica*, 210-224.

14 Éste es el principio básico del pensamiento unamuniano. Anteriormente el aristotelismo pensaba la inmortalidad del alma como derivada de un proceso (intelecto) diferenciado de los procesos corporales (y por tanto, no sometidos a la mortalidad corporal). El tomismo entendía la inmortalidad en forma de participación de la inmortalidad divina. Kant lo formuló como postulado de la razón práctica. Las distintas posturas *naturalistas* niegan la inmortalidad al restringir la existencia individual humana a la vida corporal-biológica. Sobre la discusión sobre las distintas posturas, pruebas y motivos subyacentes, ver la voz *Inmortalidad*, en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* Vol. I, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1965, 963-966.

15 Esta segunda tentación se convirtió en elemento de choque entre el platonismo que defendía la inmortalidad del alma y el cristianismo primitivo, que postulaba la mortalidad del hombre conjugada con su incorruptibilidad. La reflexión teológica sobre el significado de la muerte y resurrección de Jesucristo fue la que guió esta reflexión. Tema desarrollado en: Juan L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander 1988, 94-100.

16 *Antropología metafísica*, 223-224.

la cuestión moral: la sangre de Abel clama a Dios desde la tierra tras ser asesinado (Gn 4, 10); Job reclama ser escuchado como justo sufriente y ver a Dios; el "día de Yahveh" en los profetas es el día de una justicia definitiva. En Jesús el derramamiento de su sangre es un amor que se entrega, amor donado (Mc 14, 22-25 y par.).

La conciencia de mortalidad, además, ha de compatibilizarse con el hecho de la libertad del hombre, el saberse capacitado para elegir: una "libertad-para" donde se elige como sujeto que se hace a sí mismo[17]. A la vez, se ve condicionado por múltiples elementos de la realidad circundante, en su ser histórico. Experimenta también que la diversidad de opciones que toma puede producir en sí mismo, en los demás, en la creación -y en Dios- realidades de gozo, esperanza y vida (bien moral), o tristeza, sufrimiento y muerte (mal moral o pecado). No sólo lo experimenta de forma activa hacia otros, sino también de forma receptiva por parte de otros. La posibilidad cierta de experimentar esa diversidad de experiencias vitales es lo que anima al hombre al ejercicio de su libertad en opciones morales y en la valoración de las mismas. El hombre experimenta la vida y la alegría, la amenaza de muerte y el dolor, en toda su profundidad, lo que hace que todas las dimensiones de su existencia se puedan ver profundamente tocadas o transformadas, incluidas aquellas que fundamentan su propio ser, vida y fontalidad de lo eterno y definitivo.

**La vida creada, en la Escritura**

En el pensamiento teológico, esta fontalidad ha estado ligada a un Dios Creador. En la Biblia[18] esta idea está directamente ligada al verbo בָּרָא, en griego ποιέω, traducido por "crear", usado en Gn 1 para hablar del acto creador, obra exclusivamente divina, refiriéndose a los cielos y tierra (1, 1), a la vida (1, 21), a la vida humana (1, 27) como *imagen* de Dios y como vida expresada en su doble género masculino y femenino.

- Gn 1, 1: Los cielos y tierra es la vía hebrea para hablar de la totalidad que es dominio y obra de Dios Creador.
- Gn 1, 21: Dios es Creador de la vida (animal y humana). La vida es fundamentalmente obra de Dios -aunque esté vehiculada mediante leyes científicas- y pertenencia a Él, como lo muestran -entre otros- los versículos referentes a la sangre y la prohibición de su derramamiento y consumo.
- Gn 1, 27: En este versículo el verbo aparece hasta tres veces, en clara intencionalidad enfática. Nos encontramos en el día sexto, momento cumbre de la obra creadora de Dios. No

17 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Ed. Herder, Barcelona 1979, 121-125.
18 H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 129-132.

sólo corona la obra cronológicamente sino, también, *icónicamente*, pues sólo del ser humano אָדָם -en griego ἄνθρωπος- se dice que haya sido creado (1, 26) a *imagen* צֶלֶם y *semejanza* דְמוּת de Dios. El texto omite alusiones a la creación a partir de tierra preexistente (en contraste con Gn 2, 7). Este ser imagen le distingue en varios aspectos en comparación con los animales: señorío sobre la tierra, su *ser dialogal* con Dios (particularmente como ser que escucha), su ser bisexual como ser que no se relaciona sexualmente al modo animal, sino que en su acción creadora Dios entiende la humanidad en bisexualidad y referencia intrínsecamente humana como vida hacia otro/otra. La relación con el Otro y el otro/a es inherente a la humanidad.

La creación de Dios es una creación por la Palabra. Gn 1 va acompasando la Palabra de Dios y la acción creadora, indisolublemente unidas. Es también una acción de separación y ordenación, un orden que produce armonía, pone ritmo y sentido al tiempo (entendido como tiempo del hombre para Dios) y habilita al hombre a la vida, siendo la creación la "morada" del hombre. Un nuevo paso se da en Gn 6-9, el relato del diluvio, cuando Dios mantiene su promesa y fidelidad de no aniquilar completamente su creación. La noción de "morada" es recuperada y transformada en un sentido escatológico en Ap 21, 3s, culminando la comunión definitiva entre Dios y el hombre y la superación del dolor y la muerte.

El relato yahvista de la creación (Gn 2, 4b-3, 24) inserta (antes de la ruptura por el pecado) al hombre en un

> *"entramado global de referencias. 'Le pertenecen al hombre el espacio vital (el jardín), los víveres (los frutos del jardín), la ocupación y el trabajo (cultivar y conservar), la comunidad (hombre y mujer) y, como medio de esta última, el lenguaje', al que se alude cuando pone nombres a los animales"*[19].

En el DeuteroIsaías (DtIs, Is 40-55) la teología de la creación irrumpe como respuesta de consuelo y esperanza, en medio del exilio babilónico, para el pueblo de Israel. La esperanza de Yahveh se funda y enfrenta a la "nada" (Is 40, 17; 41, 24.29; 44, 6-20) de los dioses extranjeros, que no pueden salvar ni crear. La nada se entiende aquí en sentido soteriológico, los dioses extranjeros no tienen nada que ofrecer. Yahveh se erige como único Dios vivo y verdadero; posiblemente en esta época surge el monoteísmo judío, frente al henoteísmo pasado y frente a la idolatría.

Los salmos están escritos en forma de "acción de gracias (Sal 136), alabanza y adoración (Sal 148),

19 M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, Ed. Herder, Barcelona 2009, 109, citando a: E. Zenger, *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004, 20.

confianza (Sal 33), sorpresa admirativa (Sal 8; 104)”[20]. Sal 136, 26 recuerda la labor de mantenimiento de la vida humana; Sal 33, 18-19 alude a un sostenimiento de la vida y la existencia; Sal 8 coloca al ser humano como cumbre de una creación de la que el hombre no es vasallo. Mientras la literatura sapiencial ahonda en el papel de la sabiduría en la creación (Pr 8, 22-31) que parece insondable en algunos pasajes (Jb 28; 42, 1-3; Qo 3, 11; Sir 43, 27-33). No obstante, pese a elementos de interrogación o angustia, Dios es Dios que ama la vida: Sb 11, 26. En el contexto de persecución por Antíoco, en el segundo libro de los Macabeos la madre le dice a su hijo en lengua materna: (2 M 7, 28: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, Dios hizo [todas las cosas] desde lo que no son, i.e., desde la nada), primera afirmación desde la que se desarrollará la noción de *creatio ex nihilo* en la Teología cristiana. En el contexto bíblico representa a un Dios Señor absoluto, por encima del poder del rey perseguidor, como fuente de esperanza inextinguible, que se manifiesta en el martirio (7, 37).

En el Nuevo Testamento Jesús apela al Padre como Señor de la creación (Mt 11, 25) que actúa desde el principio de la creación (ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως: Mc 10, 6). Por eso la creación es buena, los alimentos son puros (Mc 7, 19) y nada externo puede perjudicar al hombre (7, 15.20-23). El amor divino se manifiesta en los lirios del campo, las aves del cielo y, con más razón aún, en el hombre (Mt 6, 25-34; 10, 29-31), incluso pese a su comportamiento injusto (Mt 5, 45; Lc 6, 35). Este principio creador afecta radicalmente a toda la vida y existencia del hombre, lo que se ve particularmente en el relato de las tentaciones (Mt 4, 1-11), en el que se muestra que sólo Dios es objeto de adoración.

Pero tras la pasión, muerte y resurrección, la reflexión teológica de las primeras comunidades cristianas parte de la resurrección de Cristo como acontecimiento fundamental para sus vidas y su fe (1 Tes 1, 10; Gal 1, 1), que garantiza la salvación (1 Tes 5, 9) y transforma internamente la vida de los creyentes (Gal 2, 19-20) constituyéndoles hijos de Dios (Gal 4, 4-6) en el Hijo a quien Dios Padre constituye en Señor de los hombres (Flp 2, 6-11). El hombre vive así en “novedad de vida” (Rm 6, 4) porque es un “vivir para Dios” (6, 10s). Todo es de los hombres y los hombres y la vida son de Dios (1 Cor 3, 22s), que da vida a todas las cosas (1 Tim 6, 13). Esta vida en el cristiano se manifiesta desde la vida de Cristo en combate con la muerte (2 Cor 4, 7-12) y los males que acechan al hombre (Ef 6, 10-20), una vida que en la propia entrega total de la sangre vence al mundo (1 Jn 5, 4.6) y dona a los cristianos una nueva vida incorruptible (Ef 6, 24). Esta nueva vida se experimenta especialmente en la obediencia filial (Hb 5, 7-9) y se muestra indestructible (7, 16);

20 J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Ed. Sal Terrae, Santander 1986, 51.

es una nueva vida fundada en una Alianza eterna donada por medio de su sangre (9, 11-15). Esta sangre entregada nos conmina a amar a los hermanos (1 Jn 3, 16).

Esta reflexión se vuelca en una reflexión acerca de la *preexistencia* de Jesucristo y la afirmación de que toda la creación, que en el AT se entendía como procedente de Dios Padre, ahora se entiende como constituida *por* (διά) Cristo (1 Cor 8, 6). El salto cualitativo se percibe especialmente en el himno prepaulino Col 1, 15-20:

- v. 15: imagen y primogenitura: Cristo es imagen (εἰκὼν) de Dios y primogénito (πρωτότοκος) de la creación.
- v. 16: mediación: En Él, por Él y para Él (ἐν, διά, εἰς) ha sido creado todo.
- v. 17: preexistencia y subsistencia: Es anterior a todo (πρὸ πάντων) y en Él todo subsiste (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).
- v. 18: primacía (πρωτεύων): en la Iglesia, los muertos y todo.
- v. 19: plenitud (πλήρωμα) que reside en Él.
- v. 20: reconciliación y paz de todas las cosas por su sangre.

El himno de Ef 1, 3-14 repite el cristocentrismo del designio creador y salvador de Dios Padre, destacando el dinamismo que va desde el haber sido elegidos por Dios (“nos ha bendecido”, “nos ha elegido”, “nos agració”, “ha prodigado”, “dado a conocer”, “fuisteis sellados”) a la meta y misión ante la que nos ha colocado (“ser santos”, “ser hijos adoptivos”, “alabar la gloria”, “hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza”, “redención del pueblo”); dicho dinamismo fluye por medio del amor y tiene lugar por medio de la Iglesia.

La teología neotestamentaria de la creación alcanza una de sus cumbres en Jn 1, 1-18, el prólogo del evangelio de Juan. Está escrito en paralelismo con Gn 1 (“en el principio”, binomio luz-tinieblas, creación por la Palabra, origen de la vida, universalidad) pero incorpora importantes elementos nuevos: la luz no se separa de las tinieblas sino que “brilla en” las tinieblas (v. 5); hay un testigo de la luz enviado por Dios, Juan Bautista (vv. 6-8); el “mundo” no acoge la Palabra (vv. 10-11); la fe (entendida como *recibir* la Palabra) resulta elemento crucial en esta re-creación para convertirse en “hijo” (vv. 12-13); y sobre todo, la Palabra de Dios se hace carne y mora entre los hombres (v. 14). En este pasaje la vida, unida simbólicamente a la luz, se entiende de modo nuevo: la vida está en la Palabra, que ejerce un poder *irradiante* de vida a los hombres (v. 4), como la luz[21]. Y así como la luz

21 En Jn 8, 12 se retoma esta particular relación joánica luz-vida, donde Jesús dice: “Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la *luz de la vida*”. También en este versículo resulta crucial el papel de la fe-seguimiento y el testimonio ante el mundo. Jesús formula en primera persona lo que el prólogo había

no es vencida (καταλαμβάνω) por las tinieblas (v. 5), así la vida tampoco es vencida (cf. Jn 12, 35, en un contexto de anuncio de la muerte en cruz). Y la Palabra, nacida de Dios (v. 13) se hace vida humana, se *encarna* en un doble movimiento: venir de Dios (vertical) y acampar entre los hombres (horizontal).

En el mismo evangelio, este doble movimiento se manifiesta también en que Jesús sea "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6) para ir al Padre, que ha venido "para que tengan vida y la tengan en abundancia" (10, 10). Jesús dice "Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá" (11, 25) y esa afirmación se hace real en la resurrección de Lázaro. Por último, la vida no es un fin en sí mismo, sino que el amor por los hombres le lleva a entregar su propia vida (10, 11-18).

**La vida en la Tradición**

La afirmación sobre la creación en los credos primitivos no versa principalmente sobre el origen de la vida en particular, sino sobre el origen de toda la creación[22]. Así se percibe en la denominación de Dios como Todopoderoso (παντοκράτωρ), "Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible" (credo niceno-constantinopolitano, DH 150), lo que alude a Dios como Señor del ámbito divino y humano, o del ámbito material y espiritual, en clara dialéctica antignóstica (Cf. DH 171, 173). Se pretende destacar el señorío y dominio de Dios sobre todo lo creado. Por otro lado, la elaboración de la doctrina creacionista sigue una evolución en la profundización sobre el papel del Logos divino personificado en Jesucristo en la creación. Esto se hace a partir del siglo II en diálogo con la filosofía helenística imperante[23], acerca de dos motivos especialmente: el papel del demiurgo en la creación y la discusión sobre la eternidad de la materia (expresado en el *Timeo* platónico) y la existencia de un λόγος σπερματικός (Justino) en toda la creación, en diálogo con el estoicismo, que defendía la existencia de un "alma en el mundo". La primera afirmación patrística de la creación de la nada la realiza el Pastor de Hermas: "Ante todo, cree que existe un Dios, que ha creado y perfeccionado y hecho todas las cosas de la nada, las cuales existen porque él todo lo abarca, mientras que él es el único inabarcable"[24]. Pero es la confrontación con marcionitas y gnósticos, que defendían el origen creador desde dos principios, uno bueno y otro malo (dualismo), lo que cataliza

enunciado. En el prólogo usaba el verbo recibir; en Jn 8 usa el verbo "seguir", en un tono más claramente activo. Esta asociación luz-vida sirve de contrapunto a ciertas corrientes gnósticas, contemporáneas del evangelista, donde la luz no aparece asociada a la vida y la carne, sino más bien al conocimiento espiritual de una élite privilegiada.

22 Para una reflexión que combina la doctrina científica sobre la evolución de la materia y las especies y la doctrina teológica sobre el origen de la vida y el ser humano, puede verse, entre otros, el concepto de "autotrascendencia activa" en K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, Ed. Herder, Barcelona 1989, 216-231.

23 D. Sattler y Th. Schneider, *Doctrina de la creación*, en Th. Schneider (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Ed. Herder, Barcelona 1996, 225-232.

24 Herm [m]. 1,1, citado en Ib., 226.

la afirmación de un único Dios Creador y la bondad original de lo creado, especialmente en Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon. Ireneo, además, en medio de la elaboración del pensamiento cristológico, liga la creación con la encarnación redentora con vistas a una recapitulación en Cristo, estableciendo un ciclo histórico-salvífico teñido de bondad: creación-encarnación-recapitulación. Esta bondad no es fruto de la necesidad divina, sino un acto fruto de la libertad del Creador, que no tenía necesidad de un mundo (Adv Haer II, 1, 1; II, 5, 4)[25].

Frente al maniqueísmo, Agustín de Hipona desarrolla un pensamiento preocupado por el origen del mal desde una concepción neoplatónica. En su doctrina ocupa un lugar especial la concepción del tiempo: la creación ha sido creada *con* el tiempo. La creación, por ser limitada y finita, está sujeta a *imperfección*, no es enteramente buena. El mal no es visto como sustancia, sino como negación de bien. La teología medieval neoplatónica, de corte metafísico, va comprendiendo la creación como un acto *necesario*, por lo que el origen del mal se remonta, en última instancia, a Dios, que ha hecho el mejor mundo posible; esta doctrina fue condenada (DH 726-727). El IV Concilio de Letrán define magisterialmente la doctrina de la *creatio ex nihilo* (DH 800) y el origen del mal como fruto de la libertad humana. Tomás de Aquino, al postular la no necesidad lógica de la creación *in tempore*, aunque la asuma por la fe, coloca la creación en un plano fundamentalmente relacional, donde la categoría de contingencia define a la criatura. Sin embargo, este trascurso doctrinal desliza la reflexión desde el plano bíblico e histórico-salvífico a un plano especulativo. Por otro lado, con la aparición de la ciencia moderna, los postulados teológicos y científicos van separándose progresivamente, lo que estallará en la época contemporánea, al buscar conciliar la doctrina creacionista con los descubrimientos científicos (heliocentrismo, origen del universo, origen de la vida, evolución de las especies) y la necesidad de abordar una nueva hermenéutica bíblica.

**La vida en el Concilio Vaticano II**

El Concilio Vaticano II establece que el acto creador de Dios es fundamentalmente un acto amoroso, fundante de la dignidad humana: "Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador" (GS 19). Esta afirmación coloca la creación en una dimensión relacional y amorosa; la creación tiene un fin antropocéntrico. Coloca la actividad de hombre como una acción continuadora de la creación de Dios, considerada buena: "por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad

25 Citado en: M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, 259.

propias y de un propio orden regulado" (GS 36). GS 37 alerta de los riesgos de pecado en la actividad humana y exhorta al hombre:

> *"El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo: Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios (1 Cor 3, 22-23)".*

Jesucristo participa en el mundo creado y en la historia del hombre desde la misma clave amorosa creadora, que ahora se revela e historiza (GS 38): entra en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo, nos revela que Dios es amor (1 Jn 4,8), que fundamenta el mandamiento nuevo del amor.

El destino escatológico de la creación lo ilustra GS 39: morada nueva de justicia que sacia los anhelos de paz del corazón humano. Esto se realiza por la resurrección de Cristo, por la que lo débil y corrupto se revestirá de incorruptibilidad; lo amoroso permanecerá. En esta historia de creación y reconciliación de Dios para el hombre, el amor de Dios se manifiesta como generador de historia, vida y perdón; la sangre de Jesús simboliza esa humanidad creada y amor redentor.

**Vida humana y Misterio en la Fenomenología de la Religión**

Vamos ahora a hacer un recorrido por algunas de estas experiencias religiosas tal como son reconocidas por la Fenomenología de la Religión[26]. Frente a estas aproximaciones, la Fenomenología intenta estudiar el hecho religioso en su integridad, como un todo, presente en la historia de la humanidad. Intenta comprenderla (postergando la discusión sobre la verdad) y lo hace acercándose de forma inmediata al mismo hecho, sin valoraciones apriorísticas. La definición de religión se hace y enriquece a lo largo del estudio fenomenológico. Las religiones son comparadas en su contexto histórico-cultural y en diálogo con las demás ciencias, contemplando los elementos estructurales y el logos interno. Este proceso ha servido para descubrir la especificidad de lo religioso en la historia y cultura del hombre, la especificidad de la racionalidad operante, el esbozo de grandes líneas de organización en distintas religiones y la formación de tipologías para clasificarlas.

Martín Velasco usa el concepto de lo sagrado (modificado a partir de R. Otto) como "el ámbito, el mundo en el que se inscriben tanto el sujeto religioso como su actitud, y el término de la misma"

26 J. Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1993.

(Misterio) “que lo constituye, lo estructura y le da la significación que posee”[27]. Se define en oposición a lo profano (intramundano, vida realizada exclusivamente en la historia) como referencia a una realidad absolutamente superior.

En el paso de un ámbito al otro se produce una ruptura de nivel que remite a lo trascendente, que en contacto con el sujeto le afecta de manera total, definitiva y última. Es la experiencia de lo numinoso, definido como misterio tremendo y fascinante. El respeto religioso es la actitud psicológica básica del hombre ante ello. Ante lo tremendo se sitúa en una actitud de temor (cualitativamente distinto del temor usual) que hace temblar los fundamentos del propio ser originando un sentimiento de inseguridad radical, sobrecogimiento, pecado, obediencia. Ante lo fascinante se expresa mediante el asombro y la admiración, el reconocimiento y la invocación, el anhelo y la entrega confiada, en paz y nirvana por hallar el fundamento por el que antes temblaba.

El Misterio es una realidad totalmente otra, de cierto carácter oculto y que el hombre no puede objetivar, abarcar ni conocer por completo, ni aplicarle las categorías cognoscitivas del resto de la realidad. Por este motivo, a veces el hombre ha tendido a simbolizarla a través de imágenes (a veces, antropomorfizadas[28]) que pueden poner en peligro el carácter trascendente del Misterio o renunciar a cualquier imagen, precisamente para resaltar esa trascendencia. Otras veces ha caído en monismo religioso. El asombro en la experiencia religiosa es, para Schleiermacher[29], un sentimiento y gusto del infinito, un sentimiento de dependencia absoluta proveniente de la condición de finitud del sujeto, mientras que para Otto proviene de la presencia del Misterio ontológicamente superior por la que el hombre se siente amenazado por la nada.

El Misterio es, además, lo axiológicamente supremo, la plenitud de ser, lo sublime, el sumo Bien, del que procede todo valor. Al ser reconocido, aparece al hombre como irradiación, entrega, generosidad, fuente de participación, lo que saca al hombre de sí, le otorga una alegría diferente. El Misterio es santidad augusta; el hombre, frente a Dios, reconoce su condición de indignidad, de pecado, no por actos éticamente malos, sino por una situación global del hombre ante Dios que le obstaculiza la relación con Dios, supone una separación radical que clama por una salvación que conduzca al hombre a una vida plena de sentido a través de la fe, la esperanza, la iluminación y la conversión.

27 Ib., 112.
28 Ib., 115-117.
29 Ib., 117.

Pero además el Misterio tiene un carácter activo inherente, que se manifiesta por su presencia y lo hace a través de una llamada al hombre. La búsqueda del encuentro con Dios se debe a la previa experiencia de haberse encontrado con Él. Es una llamada en la que el hombre se siente concernido incondicionalmente. Esta actividad del Misterio se manifiesta a través de vida, pasión, sensibilidad, voluntad, fuerza, etc.

Entre las propiedades del Misterio destaca Martín Velasco dos: la *providencia*, entendida como la intervención definitiva de Dios en la vida del hombre y las comunidades y como fuente trascendente de bienes que sirven de sostén al hombre y la comunidad, de fundamento del universo, de normas de conducta y guía para la vida, de inmortalidad; y el *carácter personal* en la medida en que el hombre percibe algún tipo de acción del misterio sobre él y entra en un tipo de relación que concierne al hombre absolutamente.

El hombre expresa mediante signos exteriores unos ritos de iniciación a lo religioso[30]. El hombre está llamado a una experiencia de cambio existencial: "La muerte representada en todo rito de iniciación significa el fin del hombre natural [...] y el paso a una nueva forma de existir, la de un ser nacido para el espíritu"[31]. Una de las razones de la iniciación son, para M. Eliade, "la oscura experiencia, presente en algún momento de la vida de todo hombre, de no ser lo que debe ser, de haber traicionado lo mejor de sí mismo y la consiguiente aspiración a una total renovación"[32]. Esto da paso a la conversión, renovación de la vida hacia la participación de una forma de ser estable y plena. En la experiencia religiosa es fundamental la experiencia de que es Dios quien le convierte mediante la llamada para que el hombre responda con fe y obediencia, a través de la penitencia, actividad de purificación, renuncia a la vida puramente intramundana y apertura a un nuevo horizonte. Otro tipo de purificación ritual es necesaria cuando, una vez que el hombre está incorporado a la vivencia de lo sagrado, comete algo prohibido en relación a un *tabú*, que es algo lleno de potencia y peligroso.

En la actitud religiosa del hombre puede distinguirse[33] la extática o de trascendimiento, que descentra al hombre, y la de salvación, entendida como "el Misterio vivido como Bien por el hombre, la realidad trascendente constituida en su fin"[34], le otorga una "realización total, última y

30 Ib., 92-103.
31 Ib., 95.
32 Ib., 96.
33 Ib., 141-152.
34 Ib., 146.

definitiva, que le procura una felicidad absolutamente perfecta”[35], lo que puede realizarse, bien mediante la iluminación del hombre sobre su verdadera condición y su unión indisoluble con el absoluto (expresada en Rm 8, 33, por ejemplo), o bien el descubrimiento del dolor, sus causas y su liberación mediante prácticas que conducen a la absorción en el espíritu.

El Misterio se manifiesta al hombre a través de alguna mediación mundana (*hierofanía*)[36]. En las religiones han sido especialmente significativas tres: la Naturaleza, la historia de la nación (Israel) y una persona concreta (Cristo). Si bien lo sagrado y lo profano pertenecen a dos ámbitos radicalmente diferentes (tanto desde el plano ontológico como del existencial del hombre), la hierofanía supone un acortamiento de esa distancia: el Misterio se hace presente en lo mundano, se presencializa. Si el Misterio no participa de los límites temporales ni espaciales, en su mediación sí lo hace. Si el hombre no religioso puede permanecer (relativamente) ajeno al Misterio, la entrada del Misterio supone la transformación de algunos aspectos vitales que incorporan lo sagrado en sí. Y por último, la vivencia comunitaria del Misterio significa la institucionalización de esas comunidades y su conformación, lo que les permiten compartir y educar en lo sagrado, a la vez que participar junto a otras instituciones profanas de la vida social, cultural y política, con todas las ambigüedades correspondientes.

Pensemos en una expresión religiosa particular que relaciona los elementos que estamos considerando en este trabajo: la sangre, la vida y la muerte, en la relación entre el Misterio y el hombre. Nos referimos a los *sacrificios*[37], vistos desde la perspectiva fenomenológica. Consisten, siguiendo su etimología latina, en introducir una realidad profana en el ámbito sagrado, consagrarla, estableciendo una comunicación entre la divinidad y el hombre por medio de una víctima, a través de varios momentos: entrega a la divinidad mediante la ofrenda de dones, experiencia de distancia, intención de unión íntima (comunión sacrificial). Hay varias formas de sacrificio: *entrega de dones* (Lv 2), que simboliza la autoentrega; *expiación* (Lv 16) que contiene una víctima que es destruida, con conciencia de pecado y necesidad de purificación; *comunión* (Lv 3), de carácter más social y relacional, bien para la participación en un banquete común, bien el sacrificio que representa a la misma divinidad, comido por todos. Precisamente la sangre opera como elemento profundamente interior y elemento liminal de vida, que según los casos puede utilizarse para rociar el altar (relaciona al hombre con Dios), para quemarla por entero (pertenencia total a Dios), para salpicar la cortina del santuario y untar los salientes del altar (entrada en la intimidad de Dios, que purifica a

35 Ib., 147.
36 Ib., 130-139.
37 Ib., 184-189.

los hombres del pecado, los rehabilita).

Hemos analizado en este apartado las aportaciones que la Filosofía, la Antropología Teológica y la Fenomenología de la Religión aportan a la visión de la vida del hombre, la experiencia de vida, creaturidad, el Misterio y el valor de la sangre sacrificial como medio simbólico de expresión y relación. Han ido apareciendo algunos conceptos fundamentales que serán retomados en la reflexión teológica y cristológica posterior.

## *1.2.* El hombre justificado por la sangre de Cristo

> *"todos pecaron y están privados de la gloria de Dios - y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús."* (Rm 3, 23-26)

En este subcapítulo queremos desarrollar la noción de pecado y pecado original, especialmente en el diálogo entre Pelagio y Agustín y la visión del Concilio Vaticano II. Abordamos después la *justificación*, en clave bíblica y doctrinal, teniendo especialmente en cuenta el Magisterio del Concilio de Trento y abriéndonos al Concilio Vaticano II también.

**La realidad del mal**

El hombre se encuentra en un mundo creado bueno (Gn 1, 31) pero en el que la realidad (incluyendo al propio hombre) se manifiesta de forma diversa causándole dolor, sufrimiento y muerte. Surge inmediatamente la pregunta sobre cómo compatibilizar la existencia de Dios y del mal. Para abordar esta cuestión, en la Filosofía se han diferenciado tres tipos de mal, según el ámbito: metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la afirmación de un principio de naturaleza divina que significara el origen maligno de la realidad. Esto supondría remontar el origen del mal al mismo Dios. El mal físico consiste en las acciones de la naturaleza material (desastres naturales, enfermedad, etc.) que causan dolor o muerte al hombre (o los demás seres vivos). El mal moral es producto de una decisión propia de la libertad humana. La existencia del mal metafísico fue defendida por maniqueos y gnósticos (dualismo metafísico) y firmemente rechazada por la Teología cristiana, particularmente por San Agustín. La existencia del mal físico es posible porque la naturaleza es *corruptible*:

> *"Todas las naturalezas corruptibles en tanto son naturalezas en cuanto que han recibido de Dios (a Deo) el ser; pero no serían corruptibles si hubieran sido formadas de él (de Deo), porque entonces serían lo que es el mismo Dios. Por consiguiente, sea cualquiera el modo, la belleza y el orden que las constituye, poseen o encierran estos bienes porque fueron creadas por Dios, y si no son inmutables es porque fueron sacadas de la*

*nada"*[38].

La creación es buena pero corruptible, no se identifica con Dios, es *relativamente* buena: "la naturaleza que es esencialmente incorruptible es Dios. Y por el contrario, toda naturaleza sujeta a la corrupción es un bien imperfecto o relativo, ya que la corrupción no puede dañarle más que suprimiendo o disminuyendo la nota o el carácter de bondad que hay en ella"[39].

Sin embargo, el mal moral es de una naturaleza distinta, pues implica a la libertad humana, desde su experiencia sensible en su relación con el mundo circundante, su autoconciencia y su acción. No pretendemos aquí explicar la génesis del pecado ni en un sentido histórico ni psicológico ni espiritual. Nos conformaremos con mostrar un simplificado modelo antropológico. El hombre:

- en su apertura al mundo experimenta en sí mismo el dolor y sufrimiento y la posibilidad de la muerte, tanto dentro de sí mismo como a su alrededor, particularmente en los seres queridos; el hombre viene a un "mundo herido, sangrante" y él mismo tiene experiencia de herida; a su vez, experimenta ciertas acciones, especialmente provenientes de personas particulares, como acciones sanantes;
- el hombre tiene capacidad de acción y esa misma acción tiene efectos sobre lo que siente, piensa y lo que en el mundo ocurre. El hombre toma conciencia de su libertad, su capacidad y límite (*libertad condicionada*) en su propia respuesta; asimismo, las personas a su alrededor interactúan con el hombre esperando una respuesta;
- en esa experiencia de herida y de respuesta, su sensibilidad y su acción, el hombre se construye a sí mismo como diferenciado de lo "otro" y los otros, en una dinámica evolutiva, en la que otros le preceden;
- en esa dinámica evolutiva dentro de sí mismo emergen unos valores relacionados con su experiencia (de don y de herida) que abren al hombre desde su propia construcción a un ámbito del deseo, aspiración última y principio fundante, definitividad, que puede unificar al hombre, al mundo y la relación con él.

Estos cuatro puntos interrelacionados podrían incluirse en el campo antropológico de lo estético, lo moral, la conciencia de sí y la trascendencia.

El mal es una posibilidad de lo real que puede corromper las cuatro dimensiones susodichas y al

38 San Agustín, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* X, en *Obras de San Agustín III, Obras filosóficas*, Ed. BAC, Madrid 1963, 780. Tema desarrollado por P. Fernández Castelao en Ángel Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, U.P. Comillas, Madrid 2013, 218-225.

39 Ib., San Agustín, *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos* VI; 777.

mismo hombre, lo que puede percibirse en experiencias de dolor, de opciones libres que causan dolor, de constitución fallida de sí mismo y de relación rota con lo trascendente y fin último. Esta experiencia antropológica está presente independientemente de la sensibilidad ante la realidad, de opciones fundamentales, de elección de vida y de opción de fe que el hombre profese y puede tomar distintos grados.

**El pecado en la Escritura y la Tradición**

En la Biblia esta experiencia se designa como *pecado*[40]. Dentro de una gran diversidad de términos, especialmente en el hebreo, encontramos dos términos griegos destacados: ἁμαρτία y ἀδικία. El primero "designa el obrar contra costumbres, leyes, hombres o dioses"[41] mientras el segundo, opuesto a lo justo, acentúa "lo que va contra el derecho y las acciones que se oponen al mismo"[42], lo que va contra el orden del mundo, lo referente a la mentira, una situación total de falta, un ataque contra el orden sagrado sólo subsanable mediante un castigo o un sacrificio en el AT. Pecado supone una ruptura de la Alianza y la Ley y un alejamiento de Dios.

Dentro del NT Pablo aplica este concepto para los gentiles, aunque no sean cristianos (Rm 1, 16-32; 2, 12-16). Todos los hombres, judíos o gentiles, se encuentran en situación pecaminosa (Rm 3, 10ss; cf. Gn 6, 5). Sin embargo, con Jesús se había dado ya una nueva realidad: Jesús no rechaza a los pecadores sino que viene precisamente por ellos (Mc 2, 17), los acoge (Lc 15, 11-32) y subvierte la concepción farisaica de Ley (Mt 23). La literatura joánica identifica a Jesús con el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29) y el pecado del mundo con el rechazo de Jesús (Jn 1, 10s; 8, 24.31-59; 15, 22-24), lo que aboca a un juicio definitivo del Príncipe de este mundo por su propia muerte (12, 31-33) y la futura venida del Espíritu (16, 7-11). En la última Cena ofrece su propia sangre para el perdón de los pecados estableciendo una nueva Alianza (Mt 26, 27-28). Jesús muere por los pecadores y con su sangre nos salva (Rm 5, 6-9). Con Pablo, el conocimiento de Cristo (y no el conocimiento de la Ley) supone un verdadero conocimiento del pecado (Rm 7, 4). Constata, incluso en sí mismo, la lucha del Espíritu y la carne (Rm 7, 13-25), una lucha que el hombre no puede resolver por sus propias fuerzas, sino por la acción del Espíritu (Rm 8).

En este contexto paulino transcurre la discusión entre Pelagio y Agustín. Para el primero, la voluntad es suficiente para el seguimiento de Cristo; para el segundo, desde la propia experiencia y

40 L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, 314-328.
41 Ib., 314.
42 Ib., 315.

la de Pablo (Rm 7), el hombre, creado bueno, es imperfecto y en su condición creatural es incapaz de alcanzar su plenitud, sino que participa de la realidad de pecado existente en el mundo, que se transmite por todo lugar y tiempo desde Adán. Así, el "pecado de Adán" de la Escritura es identificado por Agustín con el *pecado original*, que:

- es "originado" y explica la "privación de la gracia querida por Dios como consecuencia de la ruptura de la comunicación de amor y de bien que de hecho se ha dado en la historia"[43];
- afecta a todo ser humano desde su nacimiento, es una solidaridad humana en el pecado, con Adán; todo ser humano es salvado en Jesucristo;
- establece una situación de ruptura interior en el hombre, que condiciona su existencia, porque le incita al mal aborrecible y le aleja de Dios.

La fuerza del pecado sobre el hombre y sus efectos es denominada por Pablo como ἐπιθυμία[44], *concupiscencia*[45] (Rm 7, 8). La discusión sobre la existencia y trasmisión del pecado original en Agustín se complica porque intervienen la remisión de los pecados en el bautismo, la discusión sobre el bautismo de niños y la situación salvífica de los niños no bautizados. El Concilio de Trento afirma para los bautizados la remisión de los pecados a la vez que la permanencia de la concupiscencia para la lucha, diferenciada nítidamente del pecado (DH 1515).

Veamos, por último, la concepción del Concilio Vaticano II. GS 13 afirma lo siguiente:

> *"El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal".*

Ya resulta significativo que la expresión "pecado original" esté ausente en todo el Concilio, que se preocupa más bien del análisis teológico, antropológico y social del pecado. Como se puede percibir, se abre una visión más personalista, teologal y relacional. Cabe destacar los siguientes elementos: constatar la inclinación al mal, no reconocimiento de Dios, no ordenación de su vida a Dios y, consecuentemente, no buena ordenación de sí mismo ni de las relaciones con los demás ni la creación, división íntima y situación de lucha.

---

43 L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Ed. BAC, Madrid 1997, 115.

44 Este es un vocablo ambiguo, también traducible por deseo, pasión... que ocupa distintas funciones en el NT. En la carta a los Romanos sirve para explicar el pecado, desde la categoría de la *codicia de bienes del prójimo* prohibida por el Decálogo (cf. Ex 20, 17). Es fruto del pecado, mientras en St 1, 14-15 es origen del mismo. En Jn 8, 44 son los deseos del diablo. En Flp 1, 23 expresa el deseo de unión definitiva con Cristo. En 1 Ts 2, 17 o Lc 22, 15 expresa el deseo de un encuentro. Como se ve, es un vocablo polisémico y usado en diferentes contextos.

45 Sobre la discusión sobre este término en la Antropología actual, así como las implicaciones psicológicas, cf. L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Ed. BAC, Madrid 1997, 47-51; J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander 1991, 168-172.

Por otro lado, GS 25 aborda la reflexión sobre el pecado humano en la vida y estructuración social, que tiene su continuación en las encíclicas de Juan Pablo II *Reconciliatio et Paenitentia* 16 y en *Sollicitudo Rei Socialis* 36, donde emerge el concepto de "estructura de pecado", que condiciona enormemente las situaciones de pecado e injusticia del mundo actual.

**La justificación y la justicia en la Escritura y la Tradición**

Llegado a este punto, el hombre se encuentra herido por el pecado, a nivel teologal, interior y social. Pero no se encuentra abandonado por Dios, sino auxiliado por la gracia (Rm 3, 23-26). Surge entonces la pregunta sobre cómo se articulan la gracia de Dios y la libertad humana en ese proceso, llamado clásicamente *justificación*. Esto se hace bíblicamente mediante la sangre de Cristo y el Espíritu, y en la Tradición mediante la dialéctica con el semipelagianismo y el luteranismo.

La justicia en el AT adquiere diferentes acentos: habla de la fidelidad de Dios hacia el pueblo de Israel, del designio salvífico, del amor inquebrantable de Dios manifestado en su misericordia. Tras el exilio se abren nuevas líneas de pensamiento, como la retribución de los hombres justos (una justicia más personal y una concepción más ligada a la Ley) y la universalidad de la salvación de Dios (incluyendo a los gentiles, especialmente en el Deutero-Isaías).

En este contexto se enmarca la concepción paulina de justificación[46] como efecto de la acción salvífica de Jesucristo (junto a la reconciliación, la expiación y la liberación redentora), frente a los judaizantes. La justificación es un acto entendido como perdón dado por Dios al hombre, que por sí mismo no lo puede alcanzar (Sal 143, 2). Es don posibilitado por Jesucristo de modo gratuito y otorgado al hombre por la fe. Pero en todo el contexto epistolar esto no es entendido como un acto puramente declarativo, sino que Dios constituye como justo al hombre que se adhiere a Cristo en una fe esperanzada y amante. El que sea la sangre de Jesucristo la que justifique (Rm 3, 23-26) se entiende, ligado litúrgicamente a los cultos sacrificiales y purificadores del templo, como un acto por el que Jesús media para la reconciliación libre y amorosa de Dios hacia su pueblo, en el que Jesús se entrega a sí mismo. Justificación por la fe, en este contexto, significa adhesión a Jesucristo y la nueva vida otorgada por Dios, que libera y a la que apunta la nueva vida del creyente. La sangre es la sede del aliento vital (*nepes*) de Jesús que se ofrece como aliento vital del cristiano.

---

46 J. A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, Tomo V, Ed. Cristiandad, Madrid 1986, 805-807.

La justificación se convirtió en Lutero en el contenido esencial de su predicación[47]. Toda obra humana y toda ley centrada en el obrar humano está destinado al fracaso; la salvación sólo puede llegar al hombre por medio de Dios y el hombre está llamado a reconocer su absoluta indigencia en lo salvífico desde el pecado original para, mediante la fe, acceder inmerecidamente a la salvación otorgada misericordiosamente por Dios.

El Concilio de Trento abordó la justificación (DH 1520-1583) en la sexta sesión el 13 de Enero de 1547. Sin negar la primacía de la gracia divina y valorar la actitud receptiva del hombre, valora también la acción del hombre *asintiendo y cooperando libremente* (DH 1525, cf. 1554-1555):

> *el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la gracia de Dios proveniente por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados sin que exista mérito alguno en ellos, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de El que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente [Can. 4 y 5] a la misma gracia, de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de El [Can. 3]. De ahí que, cuando en las Sagradas Letras se dice: Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros [Zac 1, 3], somos advertidos de nuestra libertad; cuando respondemos: Conviértenos, Señor, a ti, y, nos convertiremos [Lam 5, 21], confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios.*[48]

Analizando este pasaje, que articula la gracia divina y la libertad y cooperación humana en la justificación del hombre, observamos los siguientes elementos:

- El punto de partida es el adulto (pues se considera la posibilidad de bautismo de niños para la remisión del pecado original, pero el referente teológico, como en la Iglesia primitiva, es el adulto).
- El principio justificante es la gracia divina por medio de Cristo, que tiene la iniciativa ante el hombre y que está ligada a la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Esta mediación está expresada en DH 1522-1523, mediante el envío del Hijo para todos para ser justificados y recibir la filiación divina. En la sangre de Jesús, símbolo de su muerte, efectúa la propiciación[49]. Es clara la concepción paulina en todo el proceso.
- El destinatario es el pecador, todo pecador movido por la fe (DH 1523).
- La gracia los excita, ayuda a la conversión; esta doble acción habla de una acción inicial y una acción continuada, la presencia y compañía de Dios misericordioso es incondicional e irrevocable.

---

47 L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Ed. BAC, Madrid 2004, 200-206.

48 Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 5, DH 1525.

49 Con la dificultad exegética del término ἱλαστήριον en Rm 3, 25, U. Wilckens concluye: *"es el lugar de la presencia de Dios que concede expiación. En la medida en que Dios «ha colocado públicamente» a Cristo como propiciatorio ha constituido al Crucificado en lugar de expiación redentora para todos los creyentes, propiciatorio en el que él mismo está presente".* U. Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1997, 238.

- El pecador se dispone, asiente y coopera libremente; es una triple acción libre que habla de una fe que acciona la voluntad, de una fe que acepta en su mente y corazón la acción divina y una fe que actúa. Está más desarrollado en DH 1526.
- El Espíritu Santo ilumina el corazón: cuenta con la libertad del hombre que puede rechazarlo, pero le mueve y sin Él el hombre no puede justificarse; en el decreto la gracia y el Espíritu Santo aparecen casi como intercambiables pero la mención del Espíritu Santo en este punto da a entender una acción divina personal y relacional con el hombre más clara.
- La cita bíblica de Zacarías presupone la libertad del hombre, por eso tiene un tono exhortativo, mientras que la cita del libro de las Lamentaciones, en forma de súplica, pide y acepta la iniciativa divina, necesaria para la conversión humana.

En los siguiente números el Concilio va desarrollando expositivamente la dinámica de justificación. DH 1528 especifica que la justificación no se limita al perdón de los pecados sino que se entiende en una línea progresiva y continua con la "santificación y renovación del hombre interior". Esta dimensión transformadora está realzada incluso en la imagen de Dios que ofrece en DH 1529-1530, donde matiza que la causa de la justificación del hombre no es que Dios sea justo sino que "nos hace a nosotros justos" y por la que "somos renovados en el espíritu de nuestra mente […] nos llamamos y somos justos", "la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (Rm 5, 5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente" (los riesgos de vana confianza son tratados en DH 1533-1534, 1540, 1547-1549), lo que genera fe, esperanza y caridad y una dinámica antropológica de crecimiento personal afirmada en DH 1535. La aparición aquí de las virtudes teologales sirven de nexo ineludible entre la fe y las obras (DH 1531) y plantea las exigencias de la vida moral (DH 1536-1539), la perseverancia (DH 1541), la penitencia (DH 1542-1543) y la esperanza de una salvación definitiva (DH 1545-1549).

El tema de la justificación quedó resuelto en Trento y el Concilio Vaticano II no ha modificado la sustancia de lo ya afirmado. Sí cabe admitir cierta ampliación de perspectiva eclesiológica, por ejemplo en LG 9 al afirmar: "En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia (cf. Hch 10,35). Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente". LG 36 ubica la santificación como fuente de animación laical. El capítulo V de la constitución trata sobre la santificación y, avanzando sobre las ideas tridentinas, se fija en obras de santidad y amor al prójimo en distintos modos y estados de vida; ofrece una visión más social, eclesial y existencial. Esta visión se amplía aún más en la

constitución *Gaudium et Spes*, menos preocupada ya de la justificación del hombre que de la justicia[50]. El diálogo ecuménico abierto en el siglo XX ha facilitado un notable acercamiento de posturas y relecturas del tema de la justificación, dando lugar a la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999).

50 Lo que resultaba central en Trento era la *justificación*. Lo que resulta central en el Concilio Vaticano II es la *justicia.* Esto se puede comprobar sencillamente con una búsqueda de términos en las constituciones conciliares y un estudio del significado de los mismos. No es ajena a esta evolución una mayor preocupación social, eclesial y de diálogo con la sociedad circundante. La pregunta es si, desde esta perspectiva, la propia temática sobre la justificación no recibe nueva luz: ¿Qué lugar ocupa el prójimo y la Iglesia en la justificación del hombre por parte de Dios? No deja de resultar llamativo que en el n. 44 de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999) de católicos y luteranos, ambos admitan la necesidad de mayor diálogo en dos temáticas: eclesiología y vinculación entre justificación y ética social.

# 2. El Dios-Vida

## *2.1.* Dios hace Alianza con el hombre

*"Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahveh; y, levantándose de mañana, alzó al pie del monte un altar y doce estelas por las doce tribus de Israel. Luego mandó a algunos jóvenes, de los israelitas, que ofreciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahveh. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh.» Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras.» Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta de los ancianos de Israel"* (Ex 24, 4-9)

En este subcapítulo queremos profundizar en el Misterio de Dios. Para ello vamos a dar tres pasos:

- acercarnos bíblicamente al Misterio desde el elemento "sangre" desde distintas dimensiones;
- reflexionar sobre el significado y marco del hablar humano sobre Dios, particularmente el sentido de la analogía y la relación inmanencia-economía;
- la elaboración histórica del pensamiento teológico sobre el misterio trinitario en la Tradición y los primeros Concilios ecuménicos.

**Elementos bíblicos para el acercamiento al Misterio de Dios**

Intentamos profundizar, partiendo desde la Biblia, en qué nos dice la sangre acerca de Dios. Aunque a primera vista, desde el punto de vista puramente antropológico pudiera parecer una tarea estéril, pues la sangre es elemento específicamente humano y no divino, lo cierto es que la sangre tiene un alto contenido bíblico, con numerosas citas y es un elemento significativo que habla de Dios. Esto se realiza en las siguientes dimensiones:

- Dimensión simbólico-vital: La sangre es símbolo de vida (Dt 12, 23; Lv 17, 11) lo que conlleva dos consecuencias: la primera es que la vida es don de Dios y tiene un alto componente de sacralidad[51]. En esto descansa la prohibición de comer sangre (Gn 9, 3s) y de matar (9, 6). Precisamente la defensa de la vida del hombre se debe a que éste es creado a imagen y semejanza de Dios. Y de aquí podemos derivar la segunda consecuencia: que el hombre, ser de sangre, esté creado a imagen y semejanza de Dios, nos habla, por *analogía*, del Dios vivo. Esto se expresa en el credo niceno-constantinopolitano, tras hablar del Padre Creador y el Hijo encarnado, al tratar del Espíritu como "Señor y vivificante" (DH 150). Así, hay un diálogo trinitario entre Dios vivo y el hombre vivo: el Padre crea hombres que viven, el Hijo es Dios hecho hombre vivo (sometido a la muerte sangrienta), el Espíritu

51 La moderna reflexión teológica en torno a la Ecología conecta ambos elementos: la Tierra es don de Dios y es don a proteger, ligando el credo del Dios Creador y la ética. En la Biblia, todos los elementos que entran dentro del ámbito de lo sagrado (personas, objetos...) pasan a gozar de un estatus especial, donde ayudan a participar de alguna manera de la santidad de Dios (sin confundirse ni convertirse en objetos mágicos) y, por ello, el hombre ha de tratarlos con sumo cuidado.

vivifica y conduce al hombre a la vida eterna.

- Dimensión histórico-salvífica: La Alianza del Sinaí se sella por medio de la aspersión de sangre (Ex 24, 1-12). Dios establece por iniciativa propia una Alianza con el hombre. Es así como Dios quiere ser Dios para el hombre. En el Génesis, hay una Alianza implícita en los primeros dos capítulos, cuando Dios crea algo distinto de Él, crea un ser autónomo, libre. Es iniciativa suya, creación por su palabra. La huella de Dios está presente en el hombre pero el hombre puede desenvolverse por sí mismo, pese al pecado. En Gn 9, cuando la vida corre peligro, Dios salva la creación de la perdición, ahora en diálogo con Noé (Gn 6-9). La alianza es explícita, para salvar la vida (Gn 6, 18) y para mantener la vida (Gn 9, 9). Con Abraham establece una alianza de fecundidad (origen de la vida) y tierras (medios materiales para la vida): Gn 15, 18; 17, 2-26. En el éxodo, al oír los gemidos del pueblo de Israel, esclavo en Egipto, Dios recuerda su alianza y se dispone a libertarles, se dispone a ejercer su poder por una vida digna (Ex 6, 1-8). Esta liberación es el comienzo de la Alianza de Dios en el Sinaí (Ex 19, 1–20, 17) donde se establecen las condiciones de la Alianza: Alianza de fidelidad de Dios, de pertenencia absoluta a Él y de relación fraterna entre los hombres, de compromiso mutuo (Ex 24, 1-8) por el libro y la sangre.
- Dimensión esponsal[52]: los profetas profundizan en la Alianza como relación personal de Dios con su pueblo al modo como un novio elige a su novia que se agitaba en su sangre y está destinada a la vida (Ez 16, 6-8); destinada a una relación de unión con Dios (Os 2). Estos elementos entran en la historia de la fe de Israel de la mano de las crisis históricas que le ocurren, lo que la permite ahondar en una categoría ligada a la iniciativa gratuita y amorosa del Dios fiel que mantiene su Alianza. En el NT varias parábolas expresan la nueva vida con Dios como una relación esponsal, en las parábolas con referencia al Novio con quien Jesús se identifica (Mc 2, 19s; Jn 3, 27ss; Mt 25, 1-13) o la transformación del agua en vino en las bodas de Caná (Jn 2, 1-11).
- Dimensión sacrificial: Los sacrificios en el AT tienen la función de realizar la comunión con Dios (Lv 3, 1-17) y expiar los pecados (Lv 4, 1–5, 13; 16). Esto nos habla ya de un Dios que hace comunión con el hombre y perdona pecados. Los ritos sacrificiales fueron objeto de numerosas denuncias proféticas, por lo que, posteriormente, se entienden en una lógica que combina la dimensión ritual y la dimensión ética (Sir 35). En el NT la entrega de Jesús es leída en clave sacrificial, especialmente en la carta a los Hebreos: esto nos habla de un Dios que envía a su Hijo (Hb 1, 1-4) a realizar un sacrificio más perfecto, el de su propia sangre

52 La categoría "Alianza" es utilizada en *Gaudium et Spes* precisamente para definir el matrimonio (GS 48) como mutua entrega en una sola carne, figura del amor de Cristo hacia su Iglesia (Ef 5, 22-33).

(9, 11-15), haciéndose en diálogo y obediencia filial a Dios hasta la muerte, mediador de una Nueva Alianza.

De aquí podemos elaborar una lista de atributos sobre Dios (y/o Jesucristo): Dios Creador, vivo, vivificante, dialogal con el hombre, fundador de una Alianza inquebrantable, protector, liberador, fiel, amoroso, reconciliador, mediador. Todos estos atributos (inevitablemente antropomorfizados, pues usamos lenguaje humano al hablar de Dios, entendiendo que la realidad de Dios es cognoscible pero incomprehensible, es Misterio) forman parte de la manera en que Dios se relaciona con el hombre, de la οἰκονομία de Dios (Col 1, 25), el "Dios para nosotros".

**El hablar teológico sobre Dios**

La sangre tiene también una virtualidad para nuestra forma de hablar sobre Dios: refleja un elemento paradójico. Éste está presente en el imaginario que ofrece, en la concepción sacrificial a la que va ligada, que supone incorporar dualidades paradójicas: vida-muerte, divino-humano, poder-debilidad, pecado-perdón, humillación-glorificación, presentes en la cruz, donde la sangre derramada, elemento de muerte violenta, se convierte en paz reconciliadora. Según cómo se combine y resuelva dicha dualidad, aparecen distintos itinerarios teológicos: relación de analogía, de correlación, dialéctica, etc. La Tradición ha elaborado una metodología en la lectura de los signos y, particularmente, de los sentidos de la Escritura[53], explicitada en *De principiis*, de Orígenes, que según se ordenen, ofrecen distintas lecturas de interpretación. Son los siguientes: literal (qué enseña la historia), moral (qué debemos hacer), espiritual o anagógico (qué creemos), escatológico (hacia dónde tendemos, qué esperamos).

La Teología indica dos distinciones importantes[54]: teología catafática/apofática, teología inmanente/económica. La teología catafática busca enunciados afirmativos sobre Dios, aquello se verdaderamente se puede decir sobre Él. La teología apofática incide en la limitación de dichos enunciados, pues lo que se dice del hombre no puede decirse de Dios de la misma manera, pues Dios es Misterio, Trascendente; se fija más en atributos negativos de Dios (incomprensible, impasible, inmutable, inmortal, invisible, etc.).

La Teología Católica, especialmente a partir de Tomás de Aquino, ha utilizado el concepto de *analogía*[55], haciendo uso de este término que procedía de la filosofía platónica y aristotélica y

53 B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1995, 116-120.
54 A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, Ed. BAC, Madrid 2012, 76-83.
55 *Analogía*, en Jean-Yves Lacoste (dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Ed. Akal, Madrid 2007, 84-86.

aplicándolo a la discusión que versa sobre la posibilidad de diferenciar y relacionar "el conocimiento que el hombre tiene de Dios y Dios mismo. Expresa dos exigencias: respetar la trascendencia absoluta de Dios, inefable e incognoscible, preservar para el discurso de la fe una mínima pertinencia inteligible"[56]. El término se encuentra en Sb 13, 5 como vía para contemplar al Autor de la belleza de lo creado (lo que es recogido en DV 3) y en Rm 12, 6, como gracia otorgada para la edificación comunitaria, directamente relacionada con los carismas[57]. La idea está insinuada en Rm 1, 19s, si bien con dos notas específicas: a) afirma que Dios mismo se manifiesta; b) el contexto es de discernimiento ético para todos los hombres: revelación de la justicia de Dios en el Evangelio y de la cólera de Dios contra la injusticia.

El Concilio Lateranense IV (1215) lo entiende así: "no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza" (DH 806). La discusión moderna, especialmente agitada por K. Barth, que negaba el recurso de la analogía o que aceptaba la *analogía fidei* como fruto de la revelación divina libre y por gracia, ha profundizado en este concepto de analogía con tres fases: *analogía entis* (del ser, de la huella de Dios en todo lo creado), *analogia crucis* (de la cruz, del sufrimiento, dolor, muerte) y *analogia caritatis* (del amor, que procede de Dios y se transmite al prójimo).

La otra distinción relevante es la de Trinidad inmanente/económica[58]. Mientras la Teología más cercana al tiempo bíblico está más directamente ligada a la historia salvífica (*Dios para nosotros*), con el paso del tiempo y el desarrollo en la cultura helenística contribuye al desarrollo de la Teología sobre *Dios en sí*, incorporando las categorías platónicas y aristotélicas (hipóstasis, persona, esencia, naturaleza, etc.)[59]. La Teología contemporánea desarrolla, con Barth y Rahner, la idea de *autocomunicación* de Dios, donde lo realizado por Él no son elementos ajenos a sí mismo, sino que Él mismo se da. Esto se formuló en su célebre axioma fundamental ("La trinidad económica es la trinidad inmanente, y recíprocamente"[60]) entendiendo siempre que la acción de Dios es libre y gratuita[61], sin que la acción de Dios se agote en la historia (dialéctica hegeliana) y sin que Dios se

56 Ib., 84.
57 Este contexto carismático y eclesial parece echarse en falta incluso en las discusiones teológicas contemporáneas, más centradas en la cuestión de la cognoscibilidad y el uso del lenguaje, o en la teodicea.
58 A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, o.c., 35-41.
59 Según Rahner, estas categorías son problemáticas para el hombre actual, así como el mantenimiento de la discusión teológica en un campo especulativo sobre la vida interna de Dios al margen de la existencia humana. cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, o.c., 167-169.
60 K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"*, en Id., *Escritos de Teología*, IV, Ed. Taurus, Madrid 1964, 105-136; el axioma viene formulado en la p. 117, tras una larga disquisición histórica en tono irónico sobre el "espléndido aislamiento" del tratado de Teología trinitaria y su falta de significatividad para la existencia del hombre, incluso del creyente.
61 Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981. Accesible online:

constituya trinitariamente en ella.

La conjugación entre inmanencia y economía queda manifiesta en el Concilio:

> *Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.* (DV 2)

Este texto recoge la idea de revelación de Dios mismo a los hombres, la mediación de Cristo en el Espíritu, con el horizonte para los hombres de ser "consortes" de la naturaleza divina, "amigos", partícipes del amor, en la morada conjunta, la compañía, donde palabras y hechos van ligados.

**El misterio trinitario en la Tradición y el Magisterio**

La historia de esta relación entre teología económica e inmanente se remonta a los comienzos de la Tradición. En diálogo con el estoicismo, Teófilo de Antioquía[62] diferencia el Verbo inmanente (ενδιαθετος), que se encuentra en el corazón de Dios antes de la creación, del Verbo proferido (προφορικος) con vistas a la creación. El Verbo es asociado al poder y sabiduría de Dios, pero a diferencia de la visión paulina (1 Cor 1, 24), no en virtud de la cruz, sino de la creación. Así, el discurso sobre la mediación de Cristo se ve desplazado hacia el acontecimiento creador y mediante la categoría de Λόγος. Para Justino todos los hombres participan del Verbo[63] y son cristianos quienes viven conforme al Verbo. Justino diferencia[64] una creación primera, por parte de Dios Padre, y una creación segunda, por mediación del Verbo, en concordancia con la labor del demiurgo platónico[65]. El Verbo es engendrado[66] antes de toda criatura[67] y por la salvación de los hombres se encarna y manifiesta al Dios incognoscible. La sangre de Jesús es fruto "no de semen humano, sino de virtud divina. Ahora bien, la primera virtud o potencia después de Dios Padre y Soberano de todas las cosas, e hijo suyo es el Verbo"[68]. Relaciona la pasión de Cristo, la acción del Espíritu y la fe

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html

62 Teófilo de Antioquía, *A Autólico* II, 22, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2004, 150-155. La descripción la realiza antes en II, 10. En toda la discusión es central la cita bíblica Pr 8, 22.

63 Justino, *Apología I,* 46, en D. Ruiz Bueno (trad), *Padres Apologistas griegos (s. II)*, Ed. BAC, Madrid 1954, 232-233; cf. Justino, *Apología* II, 7.

64 Justino, *Apología I,* 59, 1-5; 67, 7.

65 Platón, *Timeo*, 36, b. c.

66 Justino, *Diálogo con Trifón*, 128.

67 Justino, *Apología II,* 5.

68 Justino, *Apología I,* 32, 9-10; cf. id., *Diálogo con Trifón*, 54, 2.

humana: “Cristo había de lavar en su sangre a los que creyeran en Él. Porque vestido de Él llamó el Espíritu Santo a los que por Él han recibido la remisión de sus pecados, y Él les asiste siempre por su virtud y manifiestamente les asistirá en su segunda venida”[69].

Ireneo de Lyon profundiza en esta manifestación salvífica (hacer visible al Dios invisible[70]), donde el Espíritu dispone al hombre para el Hijo, el Hijo le conduce al Padre, el Padre le da la incorrupción para la Vida eterna. La trascendencia previene de la manipulación idolátrica, siendo un Dios mayor; la encarnación previene de caer el hombre en el no-ser, capacitándolo para un continuo progreso. Así, Dios vivifica al hombre: “La gloria de Dios es el hombre que vive y la vida del hombre es la visión de Dios”[71]. La sangre tiene la función de desarrollar toda la acción salvífica en la redención, la salvaguarda de la justicia y la plasmación de Dios, la realización de la unión y comunión con Dios por medio del Espíritu hasta la incorruptibilidad[72], donde la encarnación (en cuerpo y sangre verdaderamente humanas) supone la condición de posibilidad frente a los valentinianos y la eucaristía supone un medio de realización[73]. La sangre de Jesús “recapitula” la sangre de los justos y profetas y recapitula a todo el hombre y lo reconcilia con el Padre en Jesús[74], preparándole para la plenitud en el Reino del Padre donde saciarse del vino nuevo[75].

Tertuliano lleva a cabo la iniciativa de trasladar la economía trinitaria “al interior de Dios, mostrar su inmanencia en el ser de Dios, e intentar mantener esta inmanencia en su despliegue histórico”[76.] lo que hace[77] desde la fe recibida[78] con varios recursos: distinción de personas en las acciones divinas en la Escritura, ideas como la *disposición* (designio salvífico de Dios *ad extra* y en el seno de la unidad divina) con la que el Dios Trinitario opera, generando en sí mismo alteridad[79]; la generación del Verbo hacia afuera (emisión de la verdad) y dentro de Dios como Sabiduría; la

69 Justino, *Diálogo con Trifón*, 54, 1.
70 Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 20, 5.
71 Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.
72 Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 1, 1.
73 *Adversus Haereses*, V, 2, 2-3. El énfasis en la encarnación de Cristo está también presente en: Tertuliano, *De resurrectione mortuorum*, 51, garantizando la incorruptibilidad del hombre y la herencia del Reino de Dios, aunque con la ayuda del Espíritu, verdadero dador de vida: *De resurrectione mortuorum*, 50, 4.
74 *Adversus Haereses*, V, 14.
75 *Adversus Haereses*, V, 33, 1.
76 J. Moingt, *El hombre que venía de Dios* I, Ed. Descleé de Brouwer, Bilbao 1995, 92-93.
77 J. Wolinski, *De la economía a la teología (siglo III)*, en B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 150-163.
78 Tertuliano, *Adversus Praxean* 2, 1. Usamos la edición y traducción inglesa en: E. Evans (ed. y trad.), *Tertullian´s treatise against Praxeas*, S.P.C.K., London 1948, 131. Disponible online en: http://www.tertullian.org/articles/evans_praxeas_eng.htm.
79 Tertuliano, *Adversus Praxean* 5, 6: con la metáfora de la emisión de la palabra (*Sermo*), dicha palabra es distinta del hablante, *ipse sermo alius est*. De nuevo, el versículo bíblico de referencia es Pr 8, 22.

procesión del Espíritu desde el Padre por el Hijo[80]. Aparece el problema sobre la distinción de sujetos en Dios (tres personas) y la afirmación monoteísta (unidad divina), frente a las especulaciones gnósticas (complejo proceso mitológico de emanaciones intradivinas), las afirmaciones sabelianas (la Trinidad son formas de manifestación de Dios) o monárquicas, en diálogo con la filosofía neoplatónica y el concepto de sustancia[81].

En Orígenes Dios es Espíritu, inmaterial, incomprehensible para los hombres[82], accesible al conocimiento humano por medio del alma inmortal[83], aunque de forma limitada por estar el hombre "preso de la carne y la sangre"[84]; la generación del Hijo Unigénito por el Padre, en forma de *Sabiduría sustancialmente existente*, es eterna[85] y en su revelación a toda la creación, la Sabiduría se manifiesta como Palabra de Dios[86], verdad y vida de todo lo existente[87]. Del Espíritu participa todo ser terrestre y corpóreo; sólo Él entra en las profundidades de Dios y lo revela a los hombres[88], conduciéndoles al bien y a Cristo[89]. La acción transformadora y santificadora del Espíritu se diferencia así de la presencia del Padre y el Hijo en todos los hombres por la acción de la razón y la palabra en forma de semillas[90] pero lleva a plenitud el plan salvífico unitario del Dios trinitario[91]. El Espíritu, tras la venida de Cristo, ha sido donado a todos los hombres (Jl 3, 1) en la dinámica universalizadora de Pentecostés[92] y ofrece consolación y conocimiento espiritual[93].

Esta dinámica de profundización en la vida intratrinitaria conoce un momento decisivo en el Concilio de Nicea en el año 325, convocado por el emperador Constantino, con el cristianismo admitido como religión lícita. En el Concilio la discusión gira en torno a cómo simultanear la *eternidad y engendramiento* del Hijo[94] (relación Padre-Hijo) y cómo concebir la encarnación, la

---

80 Tertuliano, *Adversus Praxean* 4, 1: E. Evans, *Tertullian´s treatise against Praxeas*, 134.
81 A la problemática sobre el concepto de sustancia se añade la cuestión idiomática, en la diferente concepción existente entre la palabra latina *sustancia* y la palabra griega *hipóstasis*, que afectó a la recepción del credo niceno. La discusión se canaliza por medio de los Padres Capadocios.
82 Orígenes, *De Principiis* I, 5. Traducción inglesa en: P. Schaff (ed.), Ante-nicene Fathers, Vol 4, Ed. Christian Classics Ethereal Library, 1885; disponible online: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.pdf.
83 Orígenes, *De Principiis* I, 1, 9.
84 Orígenes, *De Principiis* I, 1, 5.
85 Orígenes, *De Principiis* I, 2, 2.
86 Orígenes, *De Principiis* I, 2, 3.
87 Orígenes, *De Principiis* I, 2, 4.
88 Orígenes, *De Principiis* I, 3, 4.
89 Orígenes, *De Principiis* I, 3, 5.
90 Orígenes, *De Principiis* I, 3, 6.
91 Orígenes, *De Principiis* I, 3, 8.
92 Orígenes, *De Principiis* II, 7, 2.
93 Orígenes, *De Principiis* II, 7, 4.
94 B. Sesboüé, *La divinidad del Hijo y del Espíritu*, en B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 190-192.

relación entre el Verbo eterno y la carne humana[95] (relación Hijo-hombres). En este Concilio salen rechazadas las tesis de Arrio respecto a Jesucristo como mediador subordinado de una naturaleza igual a las demás criaturas, al modo del demiurgo platónico, y se afirma a Jesucristo como *engendrado, no creado* y *consustancial* (ὁμοούσιος) al Padre. Por primera vez, con el término "consustancial" se utiliza un lenguaje no bíblico, sino más característico del ámbito filosófico griego, para precisar la naturaleza divina de Jesucristo. El objetivo de ello es para Hilario de Poitiers el de garantizar la unión del hombre con Dios, no por una mera obediencia de voluntad, sino por una comunión fundada en la comunión en la carne y la sangre de Cristo (Jn 6, 56), una comunión que establece una morada de Cristo en todo el género humano por la encarnación[96] y del hombre en Cristo (en misterio sacramental), análoga a la que se da entre Cristo y Dios (en divinidad, participación, permanencia)[97]. La participación del Espíritu y de María en la encarnación es signo de ser Hijo de Dios y de hombre[98].

Las circunstancias difíciles de la recepción del Concilio niceno[99] y la posterior discusión acerca del Espíritu Santo[100], con una actitud más conciliadora y prudente por parte de Basilio, entre otros, hizo que el Concilio I de Constantinopla (DH 150) ampliara el credo niceno (DH 125) incorporando nuevos enunciados acerca de la economía del Hijo (la encarnación, mencionados los papeles de María y el Espíritu, la crucifixión bajo Pilato, la sepultura), la nueva condición de Resucitado (el estar sentado a la diestra de Dios Padre, un Reino sin fin) y sobre todo, la naturaleza del Espíritu Santo (Señor, vivificante, procedencia del Padre, con la misma adoración que el Padre y el Hijo, papel de interlocutor en los profetas), además de afirmaciones eclesiológicas, sacramentales y escatológicas. Entre las cláusulas relativas al Espíritu Santo[101], podemos resaltar el señorío, siguiendo la estela de la Escritura, diferente de la afirmación de la consustancialidad divina dicha sobre el Hijo; la acción vivificadora, la capacidad de comunicar vida divina, en una categoría superior a la de las criaturas; la procedencia del Padre (Jn 15, 26)[102]; la adoración y gloria que los hombres están llamados a tributar, en correspondencia a la acción vivificadora; la οἰκονομία reflejada en la historia de salvación a través de los profetas.

95 Ib., 192-193.
96 Hilario de Poitiers, *De Trinitate II*, 24, en: San Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por L. Ladaria, Ed. BAC, Madrid 1986.
97 Ib., *VIII*, 15-17.
98 Ib., *X*, 18-19.
99 B. Sesboüé, J. Wolinski, *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, 204-205.
100 Ib., 208-210.
101 Ib., 219-221.
102 El credo occidental añadirá posteriormente el *Filioque*, que el Espíritu procede del Padre *y del Hijo*, afirmación magisterial realizada por primera vez en el Sínodo III de Toledo en el año 589 (DH 470) y reafirmada en los sínodos IV, XI, XVI de Toledo (DH 485, 527, 568).

## *2.2.* Dios Trinitario en la entrega

*"puesto de rodillas oraba diciendo: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.» Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra."* (Lc 22, 41b-44)

En este capítulo pretendemos aproximarnos al misterio de Dios desde la vida y la pasión de Jesús. Para ello comenzaremos con un recorrido por los pasajes evangélicos sobre la vida de Jesús desde algunos momentos de derramamiento de la sangre (bien por menciones explícitas sobre la sangre de Jesús, bien por imágenes o figuras) y nos concentraremos en la cruz. Desde ahí presentamos la *Teología de la cruz*, desde los comienzos de la Iglesia, pasando por las tesis de Lutero y la renovación de esta teología en el siglo XX, bosquejando la riqueza y pluralidad de orientaciones en la reflexión. En esta exposición nos acercamos a la cruz con la intención de percibir qué distintas imágenes de Dios podemos presentar.

**Derramamientos de sangre**

En el prólogo joánico encontramos la afirmación de que los creyentes en Jesús son hechos hijos de Dios (Jn 1, 12)[103], los cuales "no nacieron (γεννάω) de sangre, ni de deseo de carne, ni de varón, sino de Dios" (Jn 1, 13). Ya el prólogo propone superar la perspectiva de familia o etnia para abrirse al engendramiento del hombre por Dios a través de la fe. Esta perspectiva se amplía en el mismo evangelio en la conversación con Nicodemo, al hablar de "nacer del Espíritu" (Jn 3, 3-8). Ante Pilato Jesús mismo testifica para qué ha nacido: para dar testimonio y vida por su Reino y por la Verdad (Jn 19, 36s). En estos pasajes se ve la razón del nacimiento de Jesús: hacer a los hombres hijos de Dios Padre, nacer del Espíritu, dar testimonio y vida del Reino y la Verdad.

El sangrado de Jesús en la circuncisión (Lc 2, 21) inserta a Jesús en la historia del pueblo de Israel (cf. Jos 5, 2-9), en la que la circuncisión es signo de Alianza (cf. Gn 17, 11)[104]. Además de estos signos propios de la cultura y religión judía[105], el evangelio incluye el "nombre" de Jesús indicado

103 En la perspectiva joánica, en el prólogo del evangelio los cristianos son "hechos" hijos de Dios al creer en Cristo, "nacen de Dios" (Jn 1, 12s); mientras que en la carta, en 1 Jn 2, 28-3, 3, por la permanencia en Cristo y por el amor del Padre, los creyentes "ahora somos" hijos de Dios, en una progresividad dinámica que va desde el "nacimiento" en la fe hacia el ser semejantes a Cristo en su manifestación definitiva: cf. 1 Jn 2, 28-3, 3. El versículo 1 Jn 3, 1 está emparentado con Jn 1, 12-14.

104 J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, 244.

105 La circuncisión es signo claro de la entrada en la cultura judía, al igual que los demás signos de la infancia de Jesús en Lucas significan el cumplimiento de la Ley por parte de los padres de Jesús. A estas consideraciones cabe añadirles las reflexiones del Papa Francisco en *Evangelii Gaudium 115*, donde se entiende la cultura como la "totalidad de la vida de un pueblo", incluyendo las relaciones del hombre con los demás, con las criaturas y con Dios (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 20; cf. GS 53-62). Esto implica entender que el hombre es un ser "culturalmente situado", que "la gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe".

por el ángel en la anunciación a María (Lc 1, 31). La sangre de la circuncisión queda unida en el relato al nombre de Jesús, a su misión (Lc 1, 31ss) y la acción del Espíritu sobre María para realizar el designio divino (Lc 1, 35). El rito de iniciación judía, no obstante, abre paso al propio bautismo de Jesús, ya como hombre adulto, de la mano de Juan, donde los evangelios mencionan explícitamente la relación filial de Jesús con Dios Padre y el descenso del Espíritu (Mc 1, 9ss y par.).

En la última cena Jesús simboliza con el pan y el vino su cuerpo entregado y su sangre derramada, dentro de una celebración de ambiente pascual[106]. Marcos coloca la sangre como signo de la Alianza derramada "por muchos" (Mc 14, 24) y anticipación de la culminación escatológica del Reino de Dios (Mc 14, 25). Así Jesús personifica la Alianza de Dios con los hombres en una nueva era. El vino es ahora la sangre derramada (anticipando la muerte de cruz), será vino nuevo en el Reino. Existe una larga distancia temporal entre ambos hechos, pero esa distancia temporal está traspasada por el amor entregado de Jesús a los hombres, que expresa la novedad de la Alianza de Dios. Esta Alianza es celebrada y rememorada en la eucaristía. Jesús da las gracias y todos beben de la copa (Mc 14, 23). En el relato lucano Jesús toma la copa dos veces (Lc 22, 17s; 22, 20), simbolizando la sangre derramada "por vosotros" (Lc 22, 20) y expresa su deseo ardiente de la participación pascual (Lc 22, 15). Mateo añade que beber de la sangre de Jesús, que es un mandato (Mt 26, 27), es la nueva Alianza en la que los pecados son perdonados (Mt 26, 28). Por tanto, la Alianza, personificada en Jesús, incluye una nueva relación entre Dios y los hombres donde el pecado, muro de separación, es derribado a través del perdón.

Pablo, en su primera carta a los corintios (1 Cor 11, 20-29), añade la clave eclesiológica de comunión y solidaridad con los que no tienen (11, 22), frente al hambre y la embriaguez (11, 20s), símbolos de la carencia y el exceso provocados por los hombres, no queridos por Dios. La trasmisión de la tradición (11, 23) y el recuerdo de la cena (11, 24s) actualiza (11, 26: "cada vez...") la muerte de Jesús y la espera de su venida, lo que impone normas morales y sociales y conduce al examen y discernimiento (11, 28s).

El evangelio de Juan coloca su enseñanza sobre el pan y el vino en Jn 6, 53-56 en la clave "vida". En estos cuatro versículos, la participación del pan y el vino produce cuatro frutos de vida:

"vida en vosotros" - "vida eterna" - "verdadera bebida" - "permanece en Jesús y Jesús en él".

106 Difiere la cronología sinóptica, que coloca la última cena en el día de la Pascua judía, de la cronología joánica, que coloca la Pascua el día anterior. Hablar de "ambiente pascual" supone colocar la última cena en fechas próximas a la Pascua, lo que incluye ambas perspectivas.

Estos cuatro frutos pueden caracterizarse como: nueva vida inmanente, vida definitiva, vida verdadera y vida unida a Jesús. Estos frutos están ligados a Dios Padre en Jn 6, 57: Dios Padre viviente envía al Hijo, el Hijo vive por el Padre, los hombres que participan de la carne y la sangre del Hijo viven por el Hijo. Así, la vida que proviene del Padre (AT), es participada por los hombres mediante el Hijo (NT).

El derramamiento de sangre reaparece en la oración del Huerto, en la versión lucana (Lc 22, 44). En la oración del Huerto Jesús se dirige al Padre como αββα ὁ πατήρ (Mc 14, 36). La expresión singular αββα, de origen arameo, sólo se repite en toda la Biblia en otras dos ocasiones: Ga 4, 16 y Rm 8, 15. La paternidad divina ya está presente en el AT[107]. Estos textos muestran diversas facetas de la relación de Dios con el hombre: la elección amorosa del pueblo (progresivamente, a la elección colectiva se le suma la elección personal), la acción histórico-salvífica en la que Dios libera al pueblo de la esclavitud y el exilio, la ligación amoroso-contingente por la que Dios es roca y fuente de vida y aliento (especialmente frente al peligro, la desolación y el mal), la especial protección hacia sus hijos más débiles.

La paternidad divina en el Huerto combina la oración especial de Jesús que pide apartar la copa y aceptar la voluntad de Dios (Mc 14, 36) con la acción de Dios que, en la versión lucana, envía un ángel que le consuela y ayuda a Jesús a persistir en la oración agónica, hasta que su sudor se convierte en sangre (Lc 22, 43s). Esto sirve de reflejo de una doble dimensión: la dimensión sacrificial de un Dios al que Jesús se entrega totalmente y la dimensión paternal de que, precisamente en este pasaje de entrega total, Dios es αββα. La sangre es símbolo de sacrificio y de filiación.

**La cruz y el Espíritu**

El motivo visual de la sangre por excelencia es el momento de la cruz. Conviene tener en cuenta tres enfoques: la dimensión histórica que nos acerca a los motivos políticos y religiosos de la condena de Jesús, la riqueza neotestamentaria sobre el acercamiento eclesial a la cruz y la dimensión teológica, contenida en la llamada *Teología de la cruz* (expresión acuñada por Lutero), que ha conocido en el siglo XX grandes desarrollos, a partir de los nuevos descubrimientos bíblicos, históricos, relecturas de la Patrística y, particularmente, la experiencia de las dos guerras mundiales.

107 Podemos citar: Dt 32, 6; 2 Sm 7, 14; Sal 89, 26s; Is 63, 16; 64, 7; Jr 31, 9; Mal 2, 10; la paternidad divina está implícita en Pr 3, 12; Jb 31, 15; Sal 27, 10; 68, 5; 103, 13; Mal 1, 6.

Una parte de la Teología de la cruz la abordaremos en el siguiente capítulo cristológico. Ahora simplemente mencionamos que la relación del Padre con la cruz afecta especialmente a la impasibilidad e inmutabilidad de Dios. Abordamos aquí algunos elementos propiamente trinitarios, relacionados con el Espíritu Santo[108], a sabiendas de que la Teología aquí desarrollada y la del capítulo siguiente van unidas.

En la vida de Jesús como Cristo, el Espíritu Santo es agente generador en el nacimiento (Lc 1, 35), agente activo que acompaña a Jesús como Cristo (ungido) en el bautismo (Mc 1, 10), en la predicación a los apóstoles como agente prometido (Jn 7, 39; 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 13s) y en la cruz como agente pasivo, donado a los discípulos (Jn 19, 30). Aún tenemos otra alusión a la vida de Jesús en torno al Espíritu que le conduce a entregarse totalmente, con su sangre (Hb 9, 11-14), una dimensión oblativa y sacrificial: por la acción del Espíritu, Jesús entrega al Padre su sangre, su vida. El Espíritu funciona, como el fuego sacrificial veterotestamentario, a modo fuerza que transforma ella muerte de Jesús en ofrecimiento, en íntima y profunda comunión con Dios, al que se dirige, y con los hombres, entre los que muere. La sangre de Jesús es, así, símbolo de comunión intratrinitaria y de la kénosis amorosa del Hijo.

Si en Hb la exaltación se muestra mediante las imágenes de santuario celeste, en Jn se muestra mediante la imagen de la “exaltación” y glorificación de la cruz. En Jn 19, 30 Jesús asume también de forma consciente su propia muerte, que la vivió como autoentrega libre y amorosa (Jn 10, 17s), de estar con el Padre (Jn 16, 32). Aquí la muerte es expresión máxima de donación del Espíritu, mientras el Pentecostés joánico lo es de recepción (Jn 20, 22). Bulgakov ha hablado de la kénosis del Espíritu, una autolimitación voluntaria, un adaptarse a la medida de los hombres.

El Espíritu es la tercera persona que protagoniza Pentecostés y la historia de la Iglesia. Pero a la vez se manifiesta en la economía unido a Cristo y a los hombres, tal como lo explicita GS 22. En este número los hombres reciben las primicias del Espíritu, la herencia, son vitalizados. El Espíritu donado en la muerte de Jesús es vitalizador inmanente del hombre. A continuación en este número (en diálogo con los anteriores referidos al ateísmo), el Espíritu liga a todo hombre con el misterio pascual de Cristo en una acción secreta e insondable, conocida solo por Dios pero accesible a todo ser humano. Así, el Espíritu funciona a modo de mensajero y agente de atracción a Cristo, como espada que *llaga el corazón* del hombre[109]. El don entregado se convierte en agente por el que el

108 A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, o.c., 176-183.
109 Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 9.

hombre se entrega, en misterio, a Dios. Dios actúa en lo interior y secreto, a través del Espíritu, dándole nueva vida y reconciliándole. Dios actúa en lo exterior (Hch 2) de forma impetuosa, generando nueva vida y reconciliación (Jn 20, 23).

# 3. La sangre de Jesucristo

En este capítulo queremos abordar la Cristología y la Escatología. Para ello, comenzamos por tratar el Reino de Dios, centro de la predicación de Jesús, por el que entrega su sangre. Continuamos entrando en la pasión y muerte de Jesús, desde la reflexión bíblica y sistemática. Por último, por la resurrección indagamos en el contexto de la doctrina, los textos bíblicos fundamentales y la reflexión escatológica sobre las repercusiones que se abren al hombre desde Cristo Resucitado.

## *3.1.* El Reino

*"Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos. Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios.»"* (Mc 14, 24-25)

En este subcapítulo vamos a realizar un recorrido por la vida pública de Jesús desde la clave del "Reino de Dios". Veremos cómo el Reino protagoniza y dinamiza el itinerario vital de Jesús –su predicación y su obra– y cómo le sitúa en una situación de creciente conflicto que desemboca en la cruz. Para la exposición de los resultados, combinamos el enfoque bíblico y social-histórico.

La vida pública de Jesús es introducida en el evangelio de Marcos en sus primeros 15 versículos en una progresividad que va desde Juan Bautista a Jesús, desde la predicación del primero a la del segundo, que culmina en el Reino de Dios. En efecto, en esta introducción aparece Juan como el mensajero que prepara (vv. 2-3), mediante un mensaje de conversión (v. 4), que se hace vida en la praxis del bautismo y una gran austeridad (vv. 5-6). Esto es preludio del bautismo del Espíritu del que "viene detrás" (vv. 7-8). El Espíritu y el amor de Dios Padre se hacen efectivamente presentes en el propio bautismo de Jesús (vv. 9-11), mientras la tentación lo hace en el desierto y la prisión de Juan (vv. 12-14a). Aquí comienza la predicación de la Buena Nueva de Jesucristo: tiempo cumplido, conversión, cercanía del Reino de Dios (v. 15). Los versículos siguientes van narrando cómo ese Reino se va haciendo vida y predicación con sus primeros discípulos. En el evangelio de Mateo la contextualización es mayor (Mt 3, 1–4, 17) y la predicación de Juan y de Jesús coinciden en sus contenidos (cf. Mt 3, 2; 4, 17). En Lucas la predicación del Bautista tiene un fuerte componente moral (Lc 3, 1-14) y la predicación de Jesús se sintetiza en la profecía de Isaías leída en la sinagoga (Lc 4, 16-21). En el cuarto evangelio el Bautista viene para dar "testimonio de la luz" (Jn 1, 7), luz que es la Palabra (1, 9) que se hace carne para que los hombres contemplen la gloria de Dios (1, 14).

La predicación jesuana sobre el Reino de Dios está, por tanto, fundada en el acontecimiento

singular del bautismo. Pero ¿qué es el Reino de Dios exactamente? Jesús nunca lo define como tal, pero los evangelios ofrecen numerosos signos por los que se puede esbozar[110].

Jesús ofrece varias *parábolas* para mostrar al pueblo una imagen sobre el Reino de Dios: el Reino de Dios "es como...", "se parece a...". En cierto sentido, todas las parábolas ofrecen armónicamente un enfoque complementario a la hora de construir la imagen completa del Reino. Por otro lado, el propio hecho de esbozarlo en parábolas indica que nos hallamos ante imágenes que acercan a un misterio, ante el hecho de que la actitud predicadora de Jesús y la actitud acogedora del oyente hacia el Reino predicado son relevantes para el mismo Reino. Que las parábolas procedan de la vida cotidiana de todos los hombres indica a su vez que el Reino es accesible a los sencillos y en todos los hechos de la vida.

Jesús reúne a un grupo, los elige para estar con él, predicar y expulsar demonios (Mc 3, 13s). Las personas y su colaboración activa son, desde el principio, necesarios para la predicación del Reino. Se perciben como elementos: elección libre y gratuita, compañía vital de Jesús, predicación, lucha frente al mal. Los pasajes sinópticos de llamada hablan en términos de "seguimiento", lo que indica el carácter activo por parte del discípulo; los pasajes paulinos prefieren la terminología de "conformar" (σύμμορφος, Rm 8, 29; Flp 3, 21; a la imagen o el cuerpo glorioso del Hijo) o "ser transformado" (2 Cor 3, 18; Rm 12, 2; en pasiva, μεταμορφόω). La perspectiva joánica recurre a términos como "conocer", "creer", "amar", entendidos en clave de relación personal y adhesión total. Las tres perspectivas hablan de una transformación operada en compañía de Jesús y acorde a Él; hablan de la dimensión existencial, social y eclesial de una fe cristocéntrica.

El pasaje del Jesús histórico que ha sido paradigmático para sintetizar la comprensión del Reino ha sido el de las *bienaventuranzas* (Mt 5, 3-12; Lc 6, 20-26). En ellas se condensan la novedad, la llamada al presente y al futuro, la transformación de situaciones de dolor y opresión en gozo y libertad, la conformidad con el proyecto de Dios, la belleza *eu-tópica* (buen lugar) del mismo Reino que nos aguarda, la auto-presentación de Jesús como mensajero que vive y trae el mismo Reino, la participación en él de todos los que lo ponen en práctica y viven como Jesús.

Además de las palabras, Jesús interpreta sus acciones como llegada del Reino de Dios (Lc 11, 20). Esas acciones son los *milagros*, los cuales se pueden clasificar en curaciones y exorcismos. La propia definición de milagro es problemática, pero en este caso se entienden como acontecimientos

110 O. González de Cardedal, *Cristología*, Ed. BAC, Madrid 2001, 39-63.

inusitados y asombrosos perceptibles por cualquiera, no atribuible a las fuerzas humanas normales, en los que Dios realiza algo imposible para un poder humano[111], lo que no quiere decir que viole las "leyes autónomas de la naturaleza", concepto ajeno a la mentalidad bíblica. La atribución a Dios es una afirmación no histórica, sino teológica. En todo caso, los milagros tienen una función: remiten a la autoridad de Jesús (Marcos), establecen una enseñanza (Mateo), muestran la misericordia de Dios (Lucas), son signos para creer y adherirse a Jesús (Juan).

Tomemos como ejemplo la curación de la mujer con flujos de sangre (Mc 5, 24b-34), uno de los más detallados, de historicidad discutida[112]. Varios elementos hacen referencia a una especial debilidad y marginación de la mujer: doce años enferma, en una situación que probablemente le impide ser madre (objetivo fundamental para una mujer en una sociedad mediterránea del siglo I), en situación de impureza religiosa, que había sufrido, se había empobrecido sin éxito, que se acerca a Jesús furtivamente para curarse y con "temor y temblor" para explicarse, que es reconocida y sanada por Jesús por su acto de fe atrevido. Todos estos elementos contrastan con la posición de Jairo, jefe de la sinagoga, a cuya hija Jesús también cura[113]. Pero también hablan de una capacidad de sobreponerse al sufrimiento, realizar actos contraculturales y estar referida al Dios de la Vida[114]. En este milagro el Reino de Dios es entendido como fuerza vitalizadora que sale de Jesús, que irrumpe en medio de la multitud, que va a los excluidos (aunque la mujer sea la que tome la iniciativa), que Jesús señala y hace notar a sus discípulos públicamente, que paga un precio –tocar a una mujer impura causaba impureza (cf. Lv 15, 19), aunque este dato no sea explicitado en la perícopa[115]–, que acoge a la mujer en su fragilidad y en su verdad subversiva en una nueva familia. Se trata de un ejemplo del significado de las dimensiones vitalizadora, sanadora, misericordiosa, socialmente dignificadora, incluyente en una nueva familia, que el Reino de Dios contiene en el milagro concreto.

Un milagro singular es la transformación del agua en vino en las bodas de Caná (Jn 2, 1-12). En el cuarto evangelio este milagro inaugura el tiempo de las "señales" (σημεῖον) para la manifestación de la gloria de Dios y la fe de los discípulos (v. 11), en el contexto de una boda y mediante el signo del

111 J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* II/2, Ed. Verbo divino, Estella 2000, 598-602.

112 J. P. Meier se inclina por una historicidad dudosa en: Ib., 817-819. V. Taylor se inclina, a la luz de los numerosos detalles, por una historicidad verídica en: V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 333.

113 Los exegetas hablan de estructura redaccional de quiasmo A-B-A en los dos milagros narrados de Mc 5, 21-43, lo que implica que la comprensión y enseñanza de ambos milagros están interrelacionadas.

114 E. Estévez López, *Mediadoras de sanación*, Ed. San Pablo-U.P. Comillas, Madrid 2008, 221-253.

115 Sobre la influencia y vigencia de las normas de pureza en torno a la menstruación femenina en el siglo I: E. Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, Ed. Verbo Divino, Estella 2003, 252-255. La obra contiene toda una contextualización social y religiosa en la que enmarcar el milagro.

vino. El contexto esponsal tiene conexiones con otro libro bíblico singular, el Cantar de los Cantares. En él, el vino es signo de alegría amorosa (Cant 1, 2) que deja en el amado un sabor atrayente (Cant 4, 10; 7, 10), que embriaga (Cant 5, 1), que nunca falta en la amante (Cant 7, 3; 8, 2), quien se lanza tras el amado[116]. En el evangelio, el agua purificadora se transforma en vino de fiesta. En el principio de la vida pública se muestra un exceso de vino, como en el principio del relato joánico de la pasión se muestra un exceso de amor (Jn 13, 1) y ambos pasajes (la boda y el lavatorio) se desarrollan en dos narraciones de amor y servicio.

Se instaura una nueva humanidad donde Jesús realiza *exorcismos* y Satanás cae ante la predicación en el nombre de Jesús (Lc 10, 18), un nuevo tiempo de Buena Noticia (Lc 10, 23s; 16, 16), lo que enfrenta al hombre a la llamada a la conversión (Mc 1, 15). Los exorcismos ilustran la dimensión de enfrentamiento directo de Jesús ante la "legión" de poderes que oprimen al hombre (Mc 5, 9) en los distintos ámbitos de la vida (personal, social, económico, político, religioso). El Jesús exorcista[117] se encuentra con el hombre sometido al demonio, frente al que lucha como de igual a igual, sin rituales, y en el exorcismo el demonio "sale" del hombre.

Además de una dinámica de enfrentamiento contra los poderes opresores del hombre, Jesús desarrolla una dinámica de comensalidad del Reino. El banquete forma parte del proceso de conversión de Leví (Lc 5, 27-35), Jesús se significa por comer con publicanos y pecadores y anima a ello (Lc 14, 12ss), lo que provoca críticas en algunos sectores más preocupados por la pureza y cierto orden social; el Reino es comparado con un banquete (Mt 22, 1-14; 25, 1-12), reflejando simbólicamente la plena comunión de Dios con los hombres. La multiplicación de los panes y los peces (Mc 6, 34-44; 8, 1-10), duplicada en los evangelios de Marcos y Mateo y testificada de forma única en Lucas y Juan, es un relato que enlaza el hambre de la gente, la comensalidad, la intervención de Dios por medio de la bendición o acción de gracias, la abundancia y saciedad, lo inesperado del acontecimiento, la "reunión" de la multitud dispersa (de origen judío y gentil), la formación de grupos, la enseñanza, la imagen de Jesús pastor, el compartir de todos y el servicio de los discípulos.

Las acciones y predicación de Jesús cumplen con las predicciones y esperanzas que se albergaban en el pueblo de Israel en torno al Mesías (Mt 11, 2-6; Lc 4, 16-21), si bien el propio Jesús va enmendando dichas esperanzas y orientándolas no en un mesianismo político, religioso o triunfante

---

116 El amor de Dios y el hombre expresado en dos amantes es el tema del *Cántico espiritual* de S. Juan de la Cruz.
117 G. Theissen, A. Merz, *El Jesús histórico*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999, 329-330.

(Mc 8, 27-38; Jn 6, 15), sino en un mesianismo que carga con la cruz y asume la soledad junto a Dios.

Este Reino supone la transformación de las relaciones de los que siguen a Jesús en todos los órdenes: transforma las relaciones familiares en una fidelidad inquebrantable (Mc 10, 1-12), las interacciones con los "pequeños" en hospitalidad (10, 13-16), el contacto con las riquezas en abandono de todo por seguirle (10, 17-31), la cercanía en participación en la pasión (10, 32-40), el poder en servicio con la actitud del esclavo (10, 41-45), el paso junto a los marginados en llamada, sanación y camino junto a Jesús (10, 46-52). Esta transformación forma parte del camino del discipulado, que centra la enseñanza de Jesús a sus seguidores en su travesía hacia Jerusalén.

En ese camino la vida de Jesús está atravesada por el enfrentamiento con los poderes religiosos y políticos de la época, que serán los que finalmente dicten sentencia de muerte. Si en los primeros capítulos de Marcos la actividad de Jesús está marcada por la adhesión de grandes multitudes, también aparecen momentos críticos: la multiplicación de los panes y los peces (Mc 6, 34-45), episodio donde otros evangelistas añaden los deseos del pueblo de hacerle "rey" (Jn 6, 15, mientras Lucas lo coloca en la entrada en Jerusalén, cf. Lc 19, 38) –el término "rey" está contenido del *titulus crucis* (Mc 15, 26)–; la decisión de ir a Jerusalén, el entrar en territorio pagano, las enseñanzas a los discípulos en estas circunstancias delicadas. En todo ello se va percibiendo que el Reino deja de tener un aspecto grandilocuente y masivo, para convertirse en un camino angosto y problemático. La entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11, 7-11) muestra el apoyo de un núcleo, pero poco después el gesto profético de expulsar a los que practicaban el comercio y de derribar los puestos de los vendedores (Mc 11, 15-18), la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12) y las reacciones suscitadas en ambos casos, ilustran el rechazo y la conspiración contra Jesús.

El Reino integra y a la vez desborda los límites temporales[118], pues se hace ya presente (escatología realizada), apunta hacia un cumplimiento pleno futuro (escatología consecuente), lo que conlleva en cierto grado una experiencia conflictiva y de fracaso; apela al hombre a una decisión crítica y definitiva (escatología existencial); asume la inauguración al tiempo que espera una culminación ("ya sí pero todavía no"). El hombre desconoce el día y la hora (Mt 25, 13) y la misma Iglesia lo admite, a la vez que espera esa tierra de bienaventuranza y dicha universal en la que se transformará el universo, acontecimiento ante el cual el progreso humano no es indiferente (GS 39).

118 O. González de Cardedal, *Cristología*, 45-47.

La dimensión escatológica y la comensalidad del Reino[119] se unen en el relato de la Última Cena (testificada en los sinópticos y la carta a los Corintios); el cuarto evangelio añade las dimensiones de servicio y el mandamiento del amor fraterno. Asumiendo las diferencias entre los textos y, debido a la influencia litúrgica sobre los mismos, se puede reconstruir la cena en un ambiente pascual asumiendo un esquema básico: bendición, reparto del pan con palabras interpretativas, cena, acción de gracias sobre la copa compartida (¡única!) con nuevas palabras interpretativas. En las palabras sobre el pan se indica la identidad de Jesús con el pan repartido, la salvación donada, la vida histórica y la espera del Reino asumiendo la misma muerte; es un gesto relacional y de participación existencial. En las palabras sobre el vino está enmarcada una nueva visión sobre la Alianza, bien en paralelo con la sangre de la Alianza del Sinaí (Ex 24), bien en cumplimiento con la Nueva Alianza de Jeremías (Jr 31, 31-34) o el sacrificio del Siervo de Yahveh cantado en el cuarto cántico (Is 52, 13–53, 12). En el versículo Mc 14, 25 Jesús asume la posibilidad de la muerte, en fidelidad al Reino cuya manifestación plena es escatológica. En Pablo esa venida del Reino está ligada a la venida del Señor por la repetición litúrgica de la eucaristía (1 Cor 11, 26).

La conflictividad de la predicación y vida de Jesús provoca una serie de maniobras sociopolíticas a varias bandas para matarle[120], donde de forma desigual colaboran varios grupos:

- El poder político detentado por Poncio Pilato poseía la capacidad de imponer la pena capital y sería el responsable último de la crucifixión de Jesús especialmente usada para esclavos y sediciosos. Probablemente usó el proceso formal de *cognitio* y recogió en el título de la cruz el motivo oficial: “rey de los judíos”. Los romanos entenderían que Jesús pretendía liderar un grupo que buscase usurparles el poder político sobre la provincia de Judea. Posiblemente detrás de esta condena estaban las acusaciones de las autoridades locales de utilizar el contenido mesiánico de la predicación de Jesús como motivo político. En los textos neotestamentarios se percibe una progresiva disolución de la responsabilidad romana en la muerte de Jesús y una creciente inculpación judía, hecho relacionado con el contexto político (dominio imperial) y religioso (separación de los cristianos respecto del judaísmo) de las comunidades cristianas en el siglo I.
- La aristocracia local funcionaría como acusación de primera instancia (en forma de interrogatorio o proceso formal, lo cual es cuestión discutida), preparando el terreno al juicio

119 R. Aguirre, *La mesa compartida: raíces bíblicas de la eucaristía*, Conferencia impartida en el aula de Teología de la universidad de Cantabria en 2007 y disponible online: http://www.unican.es/NR/rdonlyres/00013632/hdvfcjrgxdawqprwywdibpcrsssubgiz/5Lamesacompartidara%C3%ADcesb%C3%ADblicasdelaeucarist%C3%ADa.pdf

120 G. Theissen, A. Merz, *El Jesús histórico*, o.c., 502-517.

político ante Pilato. Las autoridades reaccionarían así contra la crítica de Jesús al templo de Jerusalén (donde se verían problematizados los intereses del Sanedrín, por la posición social y los ingresos económicos) y la posible agitación política que podría conllevar.

- El pueblo estaría dividido entre los partidarios de Jesús, algunos con altas expectativas mesiánicas y políticas, y los oponentes, muchos de ellos residentes de Jerusalén e influidos por la aristocracia local o una economía fuertemente apoyada en los ingresos económicos derivados del templo y las peregrinaciones. El episodio sobre la liberación pascual de Barrabás es, no obstante, históricamente controvertido. También intervinieron factores como los conflictos campo-ciudad, Galilea-Jerusalén, judíos-romanos, que tenían relación con la actitud de Jesús ante la Torá, el templo y el Reino de Dios.

## *3.2.* La muerte de Jesús

*“Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús, después de azotarle, para que fuera crucificado”* (Mc 15, 25)

Si en el subcapítulo anterior hemos recorrido la vida pública de Jesús desde la óptica del Reino de Dios, en este subcapítulo queremos recorrer los textos neotestamentarios que hablan sobre la cruz de Jesús, para esbozar la panorámica teológica que presentan en toda su variedad, destacando cinco perspectivas: sinóptica, joánica, paulina, deuteropaulina, Carta a los Hebreos. Por último, presentamos la panorámica de la Teología sistemática de la cruz.

En el evangelio la crucifixión es representada como un momento duro para la vida personal de Jesús. Viene rodeada de gritos de la gente reclamando la crucifixión, azotes, espinas, burlas, reparto de sus ropas, rodeado de dos salteadores, insultos (Mc 15, 13-32). Jesús muere profundamente solo, incluso abandonado por Dios (Mc 15, 34). No obstante, el “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” es el comienzo del Salmo 22, un Salmo que transcurre desde la expresión del sentimiento de abandono hasta un acto final de confianza en Dios y alabanza por su Reino. Tras el Salmo, Jesús muere gritando (Mc 15, 37).

**Dios en la pasión de Jesús contada por los evangelios**

Los versículos Mc 15, 38-41 pueden leerse como signos de la manifestación misteriosa de Dios y respuesta de los hombres.

Como primer signo, el velo del santuario se rasga[121] (Mc 15, 38). El velo es aquello que separaba el

121 Significativamente Marcos usa el mismo verbo griego σχίζω (rasgarse) para los Cielos que se abren y el Espíritu

*Sancta Sanctorum* judío, al que sólo podía acceder el sumo sacerdote para realizar sacrificios de expiación por los pecados del pueblo; simbolizaba la presencia más fundamental de Dios en su Templo, accesible a pocos. El rasgarse representa, así, el final de esa separación: la presencia de Dios no se reduce al acceso a unos pocos y exclusiva del Templo, sino que su Espíritu llega a todos y lo inunda todo. No hay en el mundo dos espacios, sagrado y profano, sino que Dios lo abarca todo.

Al rasgado del velo Mateo añade fenómenos extraordinarios y epifánicos: temblores de tierra, resurrecciones y apariciones (Mt 27, 51-53), lo que manifiesta más explícitamente la respuesta de Dios en una doble vertiente: rompedora y vitalizadora:

- Es una presencia de perdón de los pecados de los hombres, que se realiza no mediante nuevos sacrificios, sino mediante la cruz de Cristo. Es la lectura sacrificial del judeocristianismo primitivo, desarrollada en la Carta a los Hebreos.
- Puede representar una manifestación del grito de Dios en medio del silencio de los hombres, un grito indignado ante la muerte del Hijo, un grito que no busca venganza sino que es simultáneamente un grito de dolor, de indignación ante la injusticia y de amor a los hombres por quienes entrega a su Hijo.

La fe del centurión romano (Mc 15, 39), que reconoce a Jesús en la cruz como “Hijo de Dios”. La fe en Jesús como Hijo de Dios se entiende verdaderamente sólo desde la cruz: el Hijo de Dios es el Crucificado[122].

Un tercer signo es la presencia de un grupo de mujeres acompañando a Jesús, algunas de ellas desde Galilea (Mc 15, 40s), al tiempo que los discípulos varones lo habían abandonado, lo que representa un grado de lealtad fuertemente probada. Algunas de estas mujeres son las mismas que acudirán al sepulcro (16, 1-2) y serán primeras testigos de la resurrección.

El evangelio de Juan utiliza un lenguaje simbólico característico y un tono general de cumplimiento de designio divino. Destaca la cruz como la *hora* suprema de salvación, del amor extremo y de la

que desciende sobre Jesús en su bautismo (Mc 1, 10) al comienzo de su vida pública y para el rasgarse del velo del templo (Mc 15, 38), en el momento de su muerte, donde el Espíritu se comunica a los hombres.

122 Es también significativo que en tiempos de Jesús fue proclamado el difunto César Augusto como divino, así que el emperador reinante, Tiberio, hijo de Augusto, era llamado en Roma como “hijo de Dios”. Que un centurión romano llame “Hijo de Dios” a Jesucristo significa que sustituye vitalmente el señorío imperial por el señorío de Cristo, que el Señor de nuestras vidas no es ningún Imperio, sino Jesucristo, con las implicaciones proféticas que ello conlleva, que conducirá pronto a los cristianos al martirio. La Teología de la cruz en la Patrística es una teología martirial.

gloria; es para el evangelista también el gran “signo” en el que culminan y tienen sentido todos los demás “signos” de Dios para manifestar su Reino (cf. Jn 3, 14-15; 12, 32). La cruz es signo paradójico, pues en la muerte se manifiesta la verdadera humanidad asumida plenamente con todas las consecuencias y la divinidad de Jesús, su gloria (Jn 8, 28), Cristo como Rey frente al gobernador Pilato (Jn 18, 33-37; 19, 19-22). Presenta pues una teología de la cruz, en la que la muerte de cruz y glorificación son en el fondo dos aspectos de una misma realidad, la realidad central de nuestra fe, el misterio pascual. Veamos sus características más sobresalientes.

La muerte de Jesús es descrita como entrega del Espíritu (19, 30). Esto también aparecía en Mateo (Mt 27, 50), lo que en la fe judía enlaza con el hálito de vida que el Espíritu infunde al ser humano (Gn 2, 7), y en Lucas como un acto de entrega en las manos de Dios Padre (Lc 23, 46). Pero en Juan el envío del Espíritu había sido largamente predicho como el Paráclito, el Defensor, el que había de acompañar a los cristianos y conducirlos hacia Dios y la comprensión auténtica de su amoroso designio. En este evangelio *Jesús entrega* su Espíritu en la cruz, mientras que en el Pentecostés joánico (Jn 20, 19-23) *los discípulos reciben* el Espíritu.

Juan introduce la lanzada por parte de los soldados (Jn 19, 31-37). No quiebran las piernas de Jesús, sino las manos, pies y costado, lo que podrán tocar los discípulos tras la resurrección (Jn 20, 27). El Jesús Resucitado es el Jesús Crucificado. No se llega a la resurrección sino por la cruz. La resurrección no borra la historia anterior, ni la vida, sino que la vida se plenifica y plenifica a otros. Las heridas no desaparecen; se transforman y son fuente de fe.

La sangre y el agua son el símbolo de la sangre del Cordero de Dios sacrificado y el Espíritu que brota de la cruz, fuente de vida y espiritualidad para los discípulos presentes. Los Padres de la Iglesia han visto estos frutos como símbolos de los dos sacramentos fundamentales, la eucaristía y el bautismo respectivamente, por los que los cristianos se iniciaban en la fe y la incorporación a la comunidad eclesial.

*Mirarán al que traspasaron* (Jn 19, 37): en los evangelios sinópticos el centurión romano reconocía a Jesús como Hijo de Dios; en Juan el énfasis está en el mirar, contemplar al Crucificado, al que ellos mismos han traspasado. El verbo mirar es el mismo de los relatos de apariciones del Resucitado y es un verbo asociado en el evangelio de Juan a la fe, la relación personal con Jesús y la apertura a una vida nueva, transformada y transfigurada.

La referencia a la cruz reaparece de nuevo en el camino de Emaús (Lc 24, 20). La resurrección tiene un doble efecto sobre el hombre que va tras las huellas de Jesús: ser testigo del aliento resucitador y vivificador de Dios Padre, que no ha evitado la cruz pero que no ha dejado que la última palabra sea la de Pilato sentenciando a muerte, sino la suya propia, manifestando el triunfo de la Vida. El segundo efecto es el de hacer memoria y anuncio kerygmático de Él a todos los hombres: enlaza la vida de Jesús y la Iglesia primitiva, se explicitan las palabras de Jesús a recordar (Lc 24, 7) como un designio de Dios, como parte de un plan integral de salvación a los hombres en marcha a través de Jesucristo entregado, crucificado y resucitado, lo que permite ver la salvación en toda su amplitud.

Esa memoria del Crucificado-Resucitado cobra nueva vida en la Iglesia primitiva tras Pentecostés. En los discursos de Pedro ante los judíos, el énfasis recae sobre el contraste entre la muerte provocada por los hombres y la resurrección realizada por Dios Padre. Este Crucificado-Resucitado produce en los hombres conversión y comunidad: en el primer discurso de Pedro: *"Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado"* (Hch 2, 36). Este contraste tiene un marcado acento profético de denuncia (vosotros habéis crucificado) pero dicho acento ha sido sobrepasado por la acción *constitutiva* del Padre: ese Jesús Crucificado es ahora para los hombres Señor y Mesías. Esta experiencia de Pentecostés provoca en los discípulos valentía y obediencia liberadora al Espíritu: ante el Sanedrín que les interroga, el discurso tiene un acento aún más profético por estar lanzado contra los mismos que ordenaron la crucifixión de Jesús. La Crucifixión-Resurrección, en hombres "llenos del Espíritu Santo" (4, 8) provoca que, "en nombre de Jesucristo" (4, 10) se pueda actuar con valentía (4, 13) obedeciendo a Dios antes que a cualquier autoritarismo humano (4, 18-22).

**La cruz en las cartas del Nuevo Testamento**

En el resto del Nuevo Testamento, la cruz aparece especialmente: en los himnos de la Iglesia primitiva (Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20), en la teología de San Pablo, especialmente en las cartas a los gálatas y primera a los corintios, en las cartas deuteropaulinas (a los colosenses y efesios) y otras cartas (a los Hebreos, Apocalipsis). Especialmente en las cartas deuteropaulinas aparece una cierta confluencia entre la teología de la cruz y la teología de la sangre, dos líneas teológicas que en lo demás parecen llevar caminos diferenciados.

El hecho de que el Crucificado haya sido objeto de adoración e himnos en la Iglesia primitiva refleja el hecho de que los cristianos pronto se sintieron movidos a acercarse a Jesucristo desde la cruz y a meditar el misterio de un Dios que se revela a los hombres de esa manera. La Iglesia

primitiva, antes que meditar sobre la naturaleza humana-divina de Cristo, algo que será materia de larga elaboración en décadas y siglos posteriores, medita sobre el misterio de un Dios que se hace hombre, es humillado y Dios lo ensalza sobre todo para colocarle a su diestra. El himno Flp 2, 6-11 sigue un esquema en dos partes: humillación (vv. 6-8) y exaltación (vv. 9-11). Los himnos tienen un lenguaje contemplativo y adorante, fruto del acercamiento de una comunidad al Misterio. Es un lenguaje más basado en el símbolo, la manifestación, la fascinación, la expresión de una respuesta inefable, una apertura a dimensiones desconocidas, sobrecogedoras y transformadoras de la existencia.

En este himno la fascinación fundamental la produce un Dios que se *vacía de sí mismo* (kénosis), se hace humano en solidaridad con todos los hombres, se abaja en solidaridad con los hombres que están *abajo* (en Jn 13, 1-15, Juan lo expresaba mediante el lavatorio de los pies, acción propia de esclavos), para tomar dicha condición de esclavo en todo su existir vital, entendido como obediencia fiel a Dios Padre y su Reino hasta morir crucificado como un rebelde o bandido. La referencia a la cruz es posiblemente un añadido de San Pablo al himno original, lo que indica el énfasis que Pablo quiere hacer en que la muerte de Jesús no es natural, sino provocada y humillante. En la segunda parte del himno (Flp 2, 9-11) aparece la exaltación, donde el *nombre* es un reconocimiento litúrgico agradecido por la labor desarrollada en obediencia a Dios y en amor a los hombres. La adoración y la confesión de fe suponen aceptar el señorío de Jesucristo sobre todo y sobre todos, para que Dios se manifieste tal cual es, un Dios Padre amoroso que nos da a su Hijo para que los hombres vivan de una manera nueva, en amor a Dios y los hermanos.

Desde el acontecimiento y la palabra de la cruz, el apóstol Pablo interpreta el mundo, la Iglesia y el hombre. No es el hombre, ni el mundo, ni la historia quien determina o decide sobre la verdad o mentira de la cruz, sino que es la cruz la que determina la verdad y el sentido del hombre, el mundo y la historia.

Pablo elabora una teología donde la conversión cristiana supone una transformación existencial que entra en conflicto, en la mentalidad judeocristiana, con la existencia asentada en la Ley y el cumplimiento de preceptos, lo que puede ayudar a ofrecer ciertas pautas éticas pero fracasa sin remedio en ofrecer la fuerza necesaria para ello y abrirse a la vida nueva en Cristo. Por eso Pablo indica que la *justificación* (que en Pablo significa el poder presentarse como hombre en disposición de relación personal con Dios) no es otorgada al hombre como fruto de buenas obras, sino como fruto de la misericordia gratuita de Dios, sin condiciones. Esto supone vivir la propia vida en

analogía al misterio cruz-resurrección con Cristo. En Gal 2, 19-21 compara la muerte con aquello que ata a la vida con el ego, el *hombre viejo crucificado* (Rom 6, 6), mientras la resurrección es abrirse a que no sea el ego sino Cristo quien viva en el creyente; supone abrirse al Espíritu que vivifica (Gal 5, 24-25) y hace del hombre una *nueva creación* (2 Cor 5, 17). La fe en Cristo se entiende como confiarse a un Cristo que vivifica al cristiano en su amor y entrega. Precisamente ese movimiento existencial, aparentemente esclavizante, es profundamente liberador, pues libera de todo legalismo (imposible de cumplir en todas sus reglas y leyes) que debe cumplirse para relacionarse con Dios (y con los hombres) y encamina al creyente en una relación Dios-hombre basada en la autodonación y el amor, liberándole de todo autoritarismo exterior y toda culpabilidad o egoísmo interior.

Si la carta a los gálatas muestra que el Crucificado oprimido es fuente de Libertad, en la primera carta a los corintios muestra que para el hombre paradójicamente el Crucificado es fuente de Sabiduría y el Crucificado débil es fuente de un nuevo Poder de Dios. Así Pablo va combinando paradójicamente los polos poder-debilidad y sabiduría-necedad frente a lo lógica habitual de su tiempo, una lógica que piensa a Dios como Poderoso al que no se le puede matar y Sabio al que no se le puede juzgar falsamente. Esta paradoja es posible porque la fe en un Crucificado ayuda al creyente a no perderse en discursos vanos sino a ir a la sabiduría sencilla pero esencial, la sabiduría de la apertura al amor, la sencillez, la humildad, el compartir en el ágape, algo que está presente en las comunidades cristianas primitivas (1 Cor 1, 26-31) y es, además, designio de Dios (Mt 11, 25).

Esta sabiduría de Dios en el Crucificado se revela gracias a la acción del Espíritu. Ese Espíritu:

- Es contracultural y anima al creyente a dar testimonio de ello (1 Cor 1, 23-25).
- Ilumina el camino y cómo hablar ante los hombres (1 Cor 2, 3-5).
- Nos transforma de acuerdo a una sabiduría misteriosa (procedente de un Cristo Crucificado) que los jefes del mundo no pueden lograr (2, 6-8).
- Sondea el interior y las profundidades de Dios y nos lo da a conocer, nos transforma y modela de acuerdo a Jesucristo (2, 10-16).

Ese mismo Espíritu del Crucificado manifiesta el paradójico poder de Dios:

- Nos permite rechazar los impulsos del ego y dejarnos transformar nuestra debilidad en gloria (Flp 3, 20-21), como lo experimentó Jesús desde la cruz a la resurrección.
- Nos vivifica y da fuerza en la debilidad (2 Cor 13, 4).

- Nos hace capaces de hacer frente incluso a injurias y persecuciones (2 Cor 12, 9-10).
- Nos llama a estar con los débiles compartiendo su debilidad (1 Cor 9, 22).
- Es ocasión de ejemplo ante el mundo y de amonestación a los fuertes, orgullosos, poderosos, autosuficientes (1 Cor 4, 8-14).
- Nos plenifica y permite sentir, pensar y vivir que ninguna debilidad ni problema nos puede separar del amor de Cristo manifestado en la cruz (Rom 8, 35-39).

Si la teología de Pablo enfatiza las dimensiones personales y existenciales de la cruz, la posterior teología deuteropaulina (cartas a los colosenses y efesios) ofrece una perspectiva más cósmica, universalista y eclesial. Además, permite un acercamiento a la teología de la sangre en torno a la reconciliación.

El himno de Col 1, 15-20 enfatiza la preeminencia y superioridad de Cristo sobre todo, el fundamento de todo lo creado y Cabeza de la Iglesia. Esa plenitud produce reconciliación y paz a partir de la sangre derramada en la cruz. La Ley, que Pablo consideraba superada por el amor del Crucificado, ahora es *anulada* por medio de la cruz, lo que supone que la condena que la Ley imponía a los hombres queda cancelada (Col 2, 14-15).

La carta a los efesios contiene una preocupación sobre la reconciliación de dos pueblos (cristianos de origen judío y gentil) dentro de la Iglesia. La sangre de Cristo derramada en la cruz produce:

- el acercamiento de ambos pueblos a Dios y entre sí (Ef 2, 12-13.19),
- la paz que derriba muros de separación y enemistad (2, 14),
- la anulación de la Ley (2, 15),
- la formación, desde los dos pueblos, de un solo *Hombre Nuevo* (2, 15),
- el libre acceso al mismo Espíritu (2, 18),
- la construcción de una Iglesia común para ser morada de Dios (2, 20-21),
- la posibilidad de que los hombres y la Iglesia sean *morada de Dios en el Espíritu* (2, 22).

La carta anuncia el paso de una situación de muros de separación y enemistad a otra de unión en un solo Hombre Nuevo, una Iglesia morada para todos. Ese paso se produce precisamente mediante la reconciliación operada en la cruz.

La carta a los Hebreos tenía dos finalidades principales: animar a los cristianos procedentes del judaísmo a permanecer fieles en medio de las tribulaciones y persecuciones, y presentar el

verdadero sentido del culto cristiano, a partir del "sacerdocio de Cristo", comprendido como sacrificio y ofrenda de sí mismo en el altar de la cruz. Por eso, el autor encuentra en la cruz el motivo de fortaleza y consuelo, y también la clave fundamental para comprender "el sacerdocio de Jesucristo", único y eterno, porque hizo de su vida una ofrenda de amor al Padre por la humanidad: se vació y soportó la cruz (Hb 12, 2-3) considerada como *ignominia*, se hizo semejante al hombre en todo menos en el pecado (4, 15), participó de nuestras debilidades (2, 9) y aprendió a obedecer sufriendo (5, 7-9); por eso precisamente puede ayudar a los que sufren y ser un sacerdote compasivo con nuestros sufrimientos y debilidades. Destaca el sentido públicamente vergonzante de la cruz y, por ello, la llamada a salir *fuera del campamento* (13, 12-13) como ya lo hizo Jesús en su camino a la cruz. Este misterio de autoentrega y autodonación por los demás se actualiza en el altar de la cruz. Ésta es la nueva alianza con su sangre derramada en la cruz.

En el Apocalipsis, en la visión de los dos testigos (posiblemente se refiere a Pedro y Pablo), se anuncia que por su testimonio profético son asesinados por la Bestia (imagen del Imperio Romano que perseguía a los cristianos) y sus cadáveres permanecen donde Jesús fue crucificado, pero serán exaltados (Ap 11).

Abordamos ahora la reflexión teológica sobre la cruz[123].

**Teología de la cruz en la Patrística**

Los primeros pensadores y autores cristianos parten también de la cruz como principio configurador del pensamiento cristiano. Así, por ejemplo, San Justino presenta el mensaje cristiano como "verdadera filosofía", que recibe su verdad y su lógica de la sabiduría y la palabra de la cruz, que tiene un poder creador y salvífico cósmico universal[124]. San Ignacio de Antioquía considera la pasión del Señor y la sabiduría de la cruz como los puntos de referencia esenciales para configurar la existencia cristiana en el seguimiento de Cristo hasta completarlo en el ideal del martirio[125].

Ireneo de Lyon combatió las pretensiones gnósticas insistiendo en que la salvación cristiana sólo es accesible por el Verbo encarnado y su muerte redentora en la cruz, uniendo por la obediencia

---

123 Para el desarrollo histórico de la Teología de la cruz, seguimos a: L. Novoa Pascual, *La cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica,* Boletín Stauros, Vol. 15, 1991, 16-41.

124 Justino, *Apología I*, 60; en: D. Ruiz Bueno (trad), *Padres Apologistas griegos (s. II)*, 248-249.

125 Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos* IV-VII, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965, 476-479.

encarnación y cruz[126], creación y salvación[127]. Hipólito de Roma insiste en la función de *salvación del hombre*, que se alcanza mediante la "mezcla" de lo corruptible e incorruptible, lo fuerte y lo débil, por el Verbo que asume la carne y salva al hombre[128].

Para Tertuliano, la paradoja o el *absurdo* de la cruz es el auténtico criterio de verdad, excluyendo cualquier conciliación posible entre la sabiduría cristiana y la sabiduría humana[129]. Otros autores cristianos, menos reticentes hacia la sabiduría humana y el pensamiento filosófico, ven el desarrollo del pensamiento humano como una preparación para entender mejor la verdadera sabiduría cristiana, que brota de la cruz, como ocurre en Clemente de Alejandría, Orígenes y Agustín.

Gregorio de Nisa está interesado en la distinción de la naturaleza humana y divina de Cristo y en la interrelación entre ambas, la *"comunicación de idiomas"*. Esto indica que la divinidad no se desentiende de la humanidad ni la humanidad está carente de toda huella divina. Por tanto, la cruz de Jesús dice algo sobre el vaciamiento de Dios y la divinización del hombre[130].

Ciertamente hay enfoques distintos en oriente y occidente; pero en ambos está presente la idea fundamental de que la encarnación está destinada a la redención de la humanidad en la cruz. La teología oriental se centra más en el misterio de la encarnación y en la divinización del hombre a partir de este misterio; la teología occidental, por el contrario, está más centrada en el misterio pascual y en la liberación del hombre del pecado por la obra redentora de la cruz. Dentro de la diversidad de enfoques y aspectos que se pueden encontrar, puede constatarse un interés común por comprender y presentar la cruz como núcleo, forma y clave de la visión cristiana de la realidad. Es a partir de la lógica de la cruz desde donde hemos de entender la construcción del pensamiento y la teología, pero también desde donde hemos de acreditar la vida y el testimonio cristiano.

**Teología de la cruz en los autores medievales**

Es en la época medieval cuando se desarrolla el método científico de la teología, que culmina en los grandes autores del siglo XIII, convirtiéndose en objeto de estudio e investigación académica, e incluso en la "reina de las ciencias" en las grandes universidades medievales. La teología dejó de

126 Ireneo de Lion, *Demostración de la predicación apostólica* 34, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2001, 128-131.

127 Ireneo de Lion, *Demostración de la predicación apostólica* 4.5.97, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2001, 59-62.219-221. La predicación comienza con el papel de Cristo en la creación y termina con su papel en la salvación.

128 Hipólito de Roma, *El anticristo* IV, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012, 54-55.

129 Tertuliano, *De carne Christi* V, original en latín y traducción francesa en: Tertullien, *La chair du Christ* Tome I, Ed. du Serf, París 1975, 226-233.

130 Gregorio de Nisa, *Teologia trinitaria: Contra Eunomio* I, 5, citado en: J. Auer, *Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María*, Ed. Herder, Barcelona 1989, 397-398.

hacerse y concebirse a partir del comentario a la Palabra de Dios y se fue convirtiendo en un ejercicio académico eminentemente racional, que se sirvió sobre todo de la filosofía para construir un sistema y desarrollar una argumentación estricta. Aunque también es verdad que en esta época conviven dos formas de hacer teología, una más vivencial y espiritual, inspirada en la Escritura y practicada como "lectio divina", que conocemos como teología monástica, por ser la que se enseñaba y practicaba en los monasterios; y otra más académica y técnica, que se practicaba en las nacientes universidades y que conocemos como teología "escolástica".

Se da un cambio importante en el enfoque teológico: la cruz se convierte más en objeto de la teología (realidad interpretada), que sujeto de la misma (realidad interpretante y criterio de interpretación). Esto se percibe en las diversas teorías sobre la salvación, en las que se intenta explicar racionalmente la obra de la redención, como la del "sacrificio expiatorio", la "satisfacción sustitutiva", la "redención-rescate", etc. El ejemplo más notable lo tenemos en S. Anselmo de Canterbury, que desarrolló la teoría de la "satisfacción vicaria" para interpretar el sentido de la muerte de Cristo. Lo que pretende S. Anselmo[131], con su método estrictamente racional y especulativo, es encontrar la razón necesaria que explique la encarnación de Dios y la muerte de Cristo en la cruz; es la belleza del plan de Dios, libre y gratuito. Se encuadra en una cultura medieval, feudal, de vasallaje, caballeresca, muy centrada en valores como el honor (en Anselmo es la forma de hablar de la gloria divina) que debe ser restaurado mediante la justicia, el regreso a la Alianza. La cruz es sacrificio de la reconciliación ofrecido desde la humanidad al Padre.

Este enfoque de la cruz, primordialmente especulativo, ha fundamentado en buena medida el resto de interpretaciones posteriores, a-históricas del acontecimiento de la cruz de Cristo, que ven en ella una especie de necesidad metafísica, más que una consecuencia de hechos históricos o el amor entregado de Dios, en los que juega un papel esencial la libertad del hombre.

En esta misma línea de llevar la reflexión teológica al campo de la lógica racional, debemos entender el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. En la *Summa Theologica* estudia los misterios de Cristo y la conveniencia de la encarnación y pasión[132]. La encarnación conviene porque la naturaleza divina es bondadosa y le corresponde comunicarse. La pasión conviene para la redención de la humanidad en grado sumo, aunque podría haberse operado de otras maneras posibles.

131 A. Cordovilla, *El exceso de Dios y la belleza de la obra de la salvación. Una lectura del «Cur Deus homo» de Anselmo de Canterbury*, en: M. Aroztegi; A. Cordovilla; J. Granados, G. Hernández (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, Ed. BAC, Madrid 2014, 205-226.

132 Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 1, a.1 y 2; q. 46; q. 50. Traducción española de la Summa disponible online: http://hjg.com.ar/sumat/d/index.html.

Buenaventura, manteniendo el espíritu agustiniano y franciscano, se resiste a llevar la teología por las vías del racionalismo, sino que opta por la vía de la mostración (contemplación), conformando nuestro camino con el itinerario trazado por la revelación divina (sabiduría). Así, la visión fundamental de la experiencia mística franciscana es la visión del Crucificado, que le encamina en un itinerario gradual de amor al Crucificado, inflamando los deseos del hombre a través de la oración y la especulación[133].

**La Teología de la cruz de Lutero**

La expresión "Teología de la cruz" se debe atribuir a M. Lutero, que acuñó y explicó lo que él entendía bajo este concepto en la disputa de Heidelberg del año 1518, cuando Lutero aún no había roto la comunión con Roma. El superior, J. Staupitz, encargó en esta ocasión a M. Lutero la defensa de las tesis. Lutero expuso en esta ocasión 25 tesis y fue en las tesis 19-22, donde Lutero expuso lo que él entendía como *teología de la cruz*[134]. En ellas entiende que el verdadero teólogo no expone el conocimiento de Dios a partir de lo creado y los atributos de bondad *–teología de la gloria–* sino a partir de la pasión y el sufrimiento. Supone un enfrentamiento dialéctico con la teología escolástica, vista como racional, académica, especulativa, conducente a una praxis que pretende que el hombre se justifique con sus propias obras ante Dios.

Lutero expone en estas cuatro tesis lo que él entendía por "teología de la cruz". Es un nuevo método teológico, o un nuevo modo de hacer y entender la teología frente a la teología escolástica medieval, a la que Lutero considera esclava de la filosofía y la especulación metafísica.

En la "teología de la cruz", Lutero pretende ser fiel a la tradición teológica agustiniana y paulina. Por ello, Lutero contrapone la "teología de la cruz" a lo que él llama "teología de la gloria" de la escolástica, que se basaría no tanto en la Palabra de Dios, sino en la razón humana, en el conocimiento de las cosas naturales, en la filosofía, en la analogía y en el afán humano por autojustificarse ante Dios por medio de sus obras. Frente a esta teología, la "teología de la cruz" está basada en la Palabra de Dios y, sobre todo, en la Palabra de la cruz, que nos ofrece un conocimiento dialéctico, ligado a la paradoja: una "dialéctica de opuestos" y un conocimiento "sub contrario". No son las cosas, ni la razón humana, lo que nos ayuda a conocer la realidad de Dios y nuestra propia realidad de creyentes, sino la pasión y la cruz de Cristo son las que nos ayudan a

133 Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios* 2-3. Traducción castellana disponible online: http://www.franciscanos.net/document/itinerio.htm.

134 M. Lutero, *Obras*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977, 82-83.

comprender a un Dios “revelado y oculto”, a comprender la realidad dialéctica del hombre (simultáneamente justo y pecador). Desde los parámetros de esta “teología de la cruz” comprende Lutero el misterio de Dios, el misterio del hombre, pero también toda la existencia cristiana: la justificación, la libertad, la gracia y el pecado.

**Teología de la cruz en la tradición posterior a Lutero**

La “teología de la cruz”, que Lutero propuso como programática para la teología de la Reforma, ha atravesado etapas de olvido (como en el protestantismo liberal), pero también ha inspirado los mejores trabajos y las aportaciones más fecundas de la teología protestante. Fue S. Kierkegaard quien más contribuyó en el siglo XIX a reavivar los planteamientos originarios de Lutero. Contra un cristianismo mundanizado y racionalizado, destaca con apasionamiento el carácter absoluto, crítico e inconformista del Evangelio y de la cruz de Cristo. Hacerse cristiano significa para él hacerse contemporáneo de Cristo Crucificado, es decir, estar expuesto al escándalo, a clavar sobre la cruz nuestra razón incrédula, que no admite que el Hijo de Dios pueda tener un fin tan ignominioso.

En el siglo XX se da un verdadero renacimiento de la “teología de la cruz” en los teólogos protestantes en reacción a los planteamientos sobre el Jesús histórico que se estaban haciendo en la llamada “escuela liberal”. Fue K. Barth, el principal impulsor de la “teología dialéctica”, quien propugnó con mayor radicalidad una vuelta incondicional de la teología a la revelación, según los cánones más ortodoxos de la “teología de la cruz”. No es posible un conocimiento de Dios que no tenga como principio a Cristo, y éste Crucificado, ya que toda su vida está marcada por la cruz como un símbolo de la kénosis que caracteriza toda su existencia, que permite, desde Dios, tener verdadero conocimiento del sufrimiento del hombre, mediante la fe[135].

También P. Tillich, aunque desde una perspectiva distinta, comprende la cruz como principio hermenéutico de la teología; a partir de su teoría de la “correlación” y de la comprensión simbólica, entiende a Cristo y el misterio de su cruz como símbolo esencial, donde se da el verdadero encuentro entre Dios y el hombre, entre las aspiraciones humanas y la respuesta de Dios, entre la razón y la fe, en una profundidad de la unidad de Cristo con Dios y la renuncia al poder que ello pueda otorgarle[136].

Bonhöffer plantea su reflexión teológica desde la centralidad y la perspectiva de la cruz de Cristo y

135 K. Barth, *Bosquejo de Dogmática*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000, 119-126.
136 P. Tillich, *Teología Sistemática* I, Ed. Sígueme, Salamanca 1981, 179-181.

afronta el tema de Dios y la experiencia religiosa en la sociedad secularizada, una sociedad donde la "hipótesis Dios" es abandonada (siguiendo la formulación de Nietzsche, "Dios ha muerto"), donde el hombre está llamado a su propia "mayoría de edad" consistente en vivir "como si Dios no existiera", porque en la cruz Dios ha permitido que lo echen del mundo. Pero esto puede ser oportunidad para encontrarnos con el Crucificado, con un Cristo débil, impotente y sufriente[137].

La llamada corriente de la "teología de la muerte de Dios", parte también del acontecimiento de la cruz como criterio fundamental del quehacer teológico. Para ellos, ante todo la cruz es un símbolo que explica y justifica el fenómeno histórico de la secularización. En la cruz de Jesús, Dios muere realmente, desaparece de nuestra historia, deja al hombre abandonado, se aparta para que el hombre viva y se desarrolle en libertad.

La tradición protestante ha mantenido pues una línea de continuidad, aunque desigual, del interés programático de la Reforma en presentar la cruz como elemento formal de la teología. Esta centralidad no acentúa tanto el acontecimiento histórico de la cruz de Cristo, sino el sentido de la cruz como culmen del proceso revelador de Dios y del sentido salvífico de la cruz.

**La nueva Teología de la cruz**

En el pensamiento cristiano contemporáneo y, particularmente, en la teología se ha dado también un interés especial por el tema de la cruz, con rasgos específicos y aportaciones nuevas a la reflexión histórica sobre la teología de la cruz.

- Se superan en buena medida los límites de la confesionalidad y es una reflexión marcadamente ecuménica.
- Es un enfoque estrictamente teológico en un sentido amplio, y no solamente de la salvación, del misterio de la cruz, de tal forma que la preocupación por la salvación individual da paso al interés por una salvación de dimensiones socio-políticas.
- Se deja de considerar la cruz como símbolo para valorarla más como acontecimiento histórico.

Dentro de esta nueva teología de la cruz, se puede distinguir una corriente europea y otra corriente latinoamericana.

a. **Corriente europea**

137 D. Bonhöeffer, *Resistencia y sumisión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983, 252-254.

La Teología del siglo XX está profundamente marcada y sacudida por la experiencia del Holocausto y la II Guerra Mundial. Como texto inspirador puede servir la experiencia del superviviente judío y premio Nobel de la paz, Elie Wiesel, en los campos de concentración[138]. En este texto que narra el espeluznante ahorcamiento y agonía de un niño judío por parte de los SS. En medio de tamaña injusticia, entre los presos asistentes surge la pregunta "*¿Dónde está Dios?*". Y el autor continúa: *Y en mi interior escuché una voz que respondía: "¿Dónde está? Pues aquí, aquí colgado, en esta horca...".*

Dentro de la corriente europea de la Teología de la cruz podemos destacar especialmente a cuatro autores: Rahner, Balthasar, Moltmann, Metz.

K. Rahner resalta la necesidad de desarrollar una teología de la cruz en clave ecuménica y aparece como posibilidad para hablar de la salvación universal –para todo tiempo y lugar– otorgada por Cristo, incluso a los no cristianos, pues su Espíritu, donado en la cruz –en un tiempo y lugar concretos–, está presente en todo hombre. La razón es que la encarnación y cruz son "causa final" de la autocomunicación universal de Dios con voluntad salvífica[139]. La dimensión escatológica de la autocomunicación divina la retoma en el hecho de que la muerte de Jesús supone la "definitividad" de la revelación cristiana, con lo cual, la cruz no es un elemento más en el proceso revelatorio que culmina en Jesucristo, sino que la muerte de Jesús es un "momento interno constitutivo de la autoafirmación escatológica de Dios al mundo"[140]. Esta afirmación puede ofrecer al hombre moderno, que se ve encerrado entre su voluntad de libertad ilimitada y su abocamiento a la muerte, una salida en la cruz de Jesús y la voluntad de Dios de levantar la historia desde su infinita libertad[141].

Balthasar también ha asumido la teología de la cruz como principio y criterio supremo de la teología. Para él la argumentación y la lógica cristiana sólo es razonable desde la sabiduría de la cruz. Desarrolló lo que él entiende como teología de la cruz, sobre la base del acontecimiento histórico de la pasión y la muerte del Señor. La "palabra de la cruz", como sabiduría cristiana, tiene su lógica desde la entrega del Señor a la muerte de cruz por nosotros; esa paradoja de la cruz tiene su dinámica interna desde la lógica del amor. La teología debe integrar el escándalo y el "hiato" que

138 E. Wiesel, *La noche, el alba, el día*, Ed. Muchnik, Barcelona 1986, 69-70.
139 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Ed. Herder, Barcelona 1979, 368-371.
140 K. Rahner, *Muerte de Jesús y revelación cristiana*, en: Ch. Duquoc (ed.), *Teología de la cruz*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979, 105.
141 Ib., 108-109.

significa la “muerte de Dios”, una teología kenótica y reconciliadora, lo que permite reintegrar la teología de la cruz y la teología de la gloria[142]. Esa kénosis coloca la cruz como drama intratrinitario entre el Padre que se aleja y el Hijo obediente, pero es una cruz que puede abrazar amorosamente todo sufrimiento humano[143].

El teólogo protestante J. Moltmann es quizá el más representativo de esta nueva corriente, a través de su obra “El Dios crucificado” (1972), en la que presenta la cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana; con ella pretende centrar desde la teología del Crucificado su pensamiento teológico, que había comenzado a diseñar en su obra “Teología de la esperanza” (1966). La cruz de Cristo nos da una concepción de la relación del cristiano con Dios, una nueva mística ante el dolor y la pobreza, una llamada al seguimiento martirial y abre nuevas perspectivas insuficientemente exploradas en la Teología clásica[144]. Para Moltmann[145] en la cruz se da la suma separación entre Padre e Hijo y la suma identificación en la entrega. Como fruto de este acontecimiento “sale” el Espíritu, cuya misión desde la cruz es la justificación de los pecadores, el amor de los abandonados y la vivificación de los muertos. Éste sería el fruto de la “muerte de Dios”. Por medio de esta muerte Dios se hace solidario con todo hombre en situación de abandono –¡por parte del mismo Dios!– o impiedad[146]. Estas tesis han provocado gran parte del debate teológico posterior.

J. B. Metz es el principal representante de la llamada “nueva teología política”[147]. Desarrolla en una segunda etapa de su trayectoria teológica una teología de la cruz a partir del concepto “memoria”, como categoría teológica central, con una teología narrativa frente a una teología argumentativa. En este sentido, entiende él la “memoria de la pasión y resurrección” narrada a partir de las implicaciones y causas que llevaron a Jesús a la muerte. Esta memoria se convierte en un “recuerdo peligroso”, “memoria subversiva”, liberadora, cargada de esperanza, reto provocador; ilumina todas las esperanzas de los hombres, por los que Jesús muere en la cruz. No asume fácilmente un “sufrimiento intratrinitario”, que puede caer en el riesgo de proyectar o duplicar el sufrimiento humano en Dios; en su lugar, el autor propone un “sufrimiento en razón de Dios” en mayor cercanía a la teodicea, manteniendo la tensión entre el amor y el sufrimiento, la historia y la escatología, el mundo y el Reino de Dios, desde una experiencia de “clamor” del hombre a Dios, de grito, que abre

142 H. U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en: *Mysterium Salutis* III/II, Ed. Cristiandad, Madrid 1971, 192-194.
143 H. U. von Balthasar, *Dios y el sufrimiento*, en: Boletín Stauros, Vol. 50, 2011, 100-101. Disponible online: http://www.pasionistas.net/documentos/stauros/stauros%202011.pdf.
144 J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 333-341.
145 Ib., 346.
146 Ib., 396-397.
147 J. B. Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid 2002, 184-187.

paso a una “mística de ojos abiertos” atenta al sufrimiento ajeno, como lo estuvo Jesús[148].

b. **Teología latinoamericana**

Una de las aportaciones de la llamada “teología de la liberación” ha sido precisamente centrar la cruz en el acontecimiento histórico, desde donde hay que entender su verdadero significado para la praxis de la fe. De hecho, la reflexión sobre la pasión y la cruz tiene una gran importancia en orden a iluminar y afrontar el sufrimiento y la cruz de la realidad, los “pueblos crucificados” (Ellacuría). Por otra parte, la cruz y la pasión del Señor están profundamente enraizadas en la religiosidad popular latinoamericana como esperanza firme para los sufrimientos del pueblo.

J. Sobrino y L. Boff presentan de forma más elaborada una teología de la cruz desde la perspectiva latinoamericana. J. Sobrino relaciona la muerte de Jesús con la liberación en la historia, con su relación compleja con las autoridades religiosas y políticas y las lecturas teológicas de dicho enfrentamiento. La fidelidad a la memoria desde la situación de los pobres en América Latina implica acercarse a Cristo como víctima de la injusticia y liberador de la opresión, con un mensaje de esperanza centrado en el Reino de Dios, que hace frente al “antirreino” de la injusticia, mensaje que Dios confirma en la resurrección[149].

L. Boff recopila y examina la teología de la cruz desde la situación latinoamericana en su libro *“Pasión de Cristo – Pasión del mundo”*[150]. En la misma línea que J. Sobrino, sitúa la cruz en la historia y explica la muerte violenta de Jesús en la cruz como consecuencia de su vida: una praxis liberadora y un mensaje de Dios y su reino a favor de los marginados y los pecadores. Tras una valoración crítica de los intentos de la teología por elaborar unos sistemas a partir de la cruz, cree que la cruz es el rechazo del Reino, por lo que es ininteligible, un absurdo, pero Dios la asume en libertad y amor, lo que supone la liberación del hombre, la solidaridad con los crucificados, la destrucción de la “cruz-odio” y la muerte de todos los sistemas[151].

Esta nueva teología de la cruz transita del “orden simbólico”, en un plano soteriológico abstracto, al “orden histórico”, recobrando el sentido dinámico y la fuerza liberadora, a partir del sentido de la cruz de Jesús.

148 J. B. Metz, *Memoria passionis*, Ed. Sal Terrae, Santander 2007, 30-44.
149 J. Sobrino, *Centralidad del Reino de Dios*, en: I. Ellacuría; J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis* I, Ed. Trotta, Madrid 1990, 505-510.
150 L. Boff, *Pasión de Cristo – pasión del mundo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1980.
151 Ib., 246-248.

## *3.3.* La resurrección de Jesús

*"habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros; los que por medio de él creéis en Dios, que le ha resucitado de entre los muertos y le ha dado la gloria, de modo que vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios."* (1 Pe 1, 18-21)

Si el Reino de Dios es el centro de la predicación y vida de Jesús, la muerte de cruz supone un aparente fracaso que los cristianos reelaboraron para integrarlo en su nueva vida, la resurrección de Jesús es el acontecimiento que origina esa nueva vida y, en cierto modo, funda el cristianismo y la fe en la resurrección de los hombres. Es particularmente identificativa de la fe cristiana, hasta el punto de que Pablo llama apóstol (1 Cor 15, 7) a quien es testigo de la resurrección, no testigo de la vida del Jesús prepascual[152]. La resurrección, por tanto,

> "no lo es todo pero pone todo en marcha, recogiendo lo anteriormente vivido en la historia de la salvación y anticipando todo lo que la Iglesia irá desplegando a lo largo de los siglos […] revela a Dios como Dios de vivos y al hombre como creatura destinada a compartir su vida eterna"[153].

Supuso un cambio para la sociedad judía del siglo I (la resurrección de los muertos era tema discutido en el judaísmo y separaba a saduceos y fariseos). Dentro del libro de los Hechos de los Apóstoles, la resurrección está relacionada con algunos de los hitos más importantes de la historia de la Iglesia primitiva, particularmente en el ámbito social. Fue el contenido de la primera predicación (Hch 2, 32), que generó tensiones con las autoridades judías (Hch 4, 1s) y simpatía en el pueblo, lo que conducía a una auténtica transformación de sus vidas (Hch 4, 32-35), división en el Sanedrín (Hch 23, 6-8) e inquietud en el tribuno (Hch 24, 21.23.27), por no hablar de la sorpresa y burla que generaba en ambientes helenísticos (Hch 17, 32). También desde la Modernidad la fe en la resurrección está sometida a crítica y perplejidad[154].

Haremos un recorrido bíblico por los testimonios de la resurrección de Jesús. Después reflexionaremos sobre la transformación escatológica del hombre y la historia por este acontecimiento, en diálogo entre tres polos: la resurrección de Cristo, la venida del Espíritu en la historia y la parusía. La sangre de Cristo actúa como signo y agente dinamizador de la vida humano-divina a la que estamos invitados.

**La resurrección en el NT**

152 J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979, 124.
153 O. González de Cardedal, *Cristología*, o.c., 126.
154 Un sumario de preguntas, perplejidades, así como reversos asombrosos de esas mismas preguntas, lo podemos encontrar en: H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 434-440.

Los testimonios neotestamentarios pueden clasificarse como siguen: himnos y credos insertos en las cartas, 1 Cor 15, relatos evangélicos de apariciones y del sepulcro vacío.

El texto de 1 Cor 15, 3-8, datado entre los años 35-45 d.C. según autores, nos ofrece un testimonio recibido por Pablo, con características de tener una rítmica para ser memorizada y con giros lingüísticos del arameo. En el versículo 3 afirma que lo que sigue es fruto de un kerygma trasmitido y no elaboración propia. Después afirma la muerte de Jesús con su propio valor soteriológico, la sepultura (sin mención sobre sepulcro vacío) y la resurrección "al tercer día". La mención al tercer día es común a otras formulaciones del kerygma (Mc 10, 34; Lc 24, 46; Hch 10, 40) y podría tener referencia veterotestamentaria en Jon 2, 1; Os 6, 2. En todo caso, es una expresión de resonancia escatológica, no necesariamente cronológica. A partir de ahí, se enumeran una serie de apariciones, diferentes en carácter a las evangélicas: diferencia a los doce de los apóstoles, incluye a Santiago y otros quinientos hermanos, omite las apariciones a las mujeres. Esto indica la existencia de diferentes tradiciones, vinculadas por los exegetas a dos núcleos: Galilea y Jerusalén. El ciclo de apariciones se cierra con Pablo, como extraordinaria, pues él no había conocido al Jesús prepascual. El verbo griego para las apariciones (ὤφθη ) es un verbo en pasivo perfecto, dando a entender la acción e iniciativa divinas y con implicación en el presente.

Las predicaciones en Hch de Pedro (2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 10, 34-43), Pablo (Hch 13, 16-41) y el himno Flp 2, 6-11 tienen en común el esquema de contraposición "los hombres matan a Jesús-Dios resucita a Jesús". En la parte humana, aparecen distintos agentes (se mencionan a Pilato, las autoridades judías, los hombres), manteniendo una cierta complicidad y a la vez "ignorancia", mientras que la acción divina es gratuita, inesperada y definitiva. En los himnos en cartas posteriores, la contraposición o enmarque es menos histórica y más cósmica. El himno Col 1, 15-20 culmina la resurrección dentro de todo un proceso de despliegue de la acción salvífica de Dios. El himno Ef 1, 3-22 destaca el despliegue del amor salvífico y el sometimiento de todo el cosmos, en una acción que se continúa en la Iglesia. 1 Tim 3, 16 incluye, junto a los dos himnos anteriores, la predicación entre los gentiles como parte de ese despliegue. 1 Pe 3, 18-22 y Hb 1, 1-4 encuadran la resurrección en un proyecto global de la historia de Israel, con intención purificadora. En los distintos enfoques, la imagen de la sangre y la cruz de Cristo son vistas con acentos diferentes: ligada a la memoria de la muerte y entrega (Hch), la justificación del hombre ante Dios (Pablo), la reconciliación de Dios con la humanidad y el universo (Col, Ef), la purificación del pecado y transformación interior del hombre (Hb, 1 Pe), el testimonio de los cristianos y la venida escatológica del Cordero (Ap).

En todos los casos se ve la necesidad, que percibíamos en 1 Cor 15, de enmarcar el kerygma de la resurrección en un contexto más amplio de significación para el oyente. A la vez, la cronología permite percibir cómo esa significación se va desplegando conforme a la evangelización eclesial (papel de la Iglesia y de la evangelización de los gentiles) y la inculturación (elementos cósmicos, elementos de la historia de Israel, elementos religiosos válidos ya existentes en los paganos), donde la cultura que acoge el mensaje se ve interpelada a plenificarse desde dentro. También la economía se ve desafiada (ponerlo todo en común y atender a los necesitados a partir de la resurrección, cf. Hch 4, 32-34) y el testimonio se convierte en necesidad urgente ante el pueblo y las autoridades (discursos de Pedro y Pablo en Hch). La resurrección de Cristo supone una regeneración de todo lo humano, en el ámbito individual, eclesial y público.

La resurrección aporta algunas vías en las que buscar respuestas a las preguntas que la muerte y la cruz dejan sin resolver. A la vez, sin el contexto de dolor, sufrimiento, ausencia, sinsentido, no se entiende la relevancia de la resurrección. En la resurrección de percibe la acción definitiva de Dios y, a la vez, que esa respuesta definitiva es "por" Cristo, en el que Dios confirma que Cristo es "el camino, la verdad y la vida" que conduce y permite conocer al Padre (Jn 14, 6s).

En las narraciones evangélicas, el kerygma es presentado en forma de "aparición". Es imposible reconstruir históricamente de forma segura todos los pasos haciendo concordar todos los datos presentados; pero las narraciones presentan elementos comunes o convergentes significativos[155]. La exégesis interpreta la variedad como fruto de la diversidad de relatos y orígenes (Galilea y Jerusalén, varones y mujeres, apariciones "apostólicas" a los Doce[156] y otras), lo que tiene que ver con la elaboración de un canon que da razón de los orígenes fundacionales de la Iglesia y de la riqueza de tradiciones presente en una Iglesia plural.

En Mc 16, 1-8 (los versículos 9-20 son considerados posteriores y resumen las apariciones de otros evangelios) el kerygma es anunciado por un hombre de blanco (v. 6) y las mujeres reciben la misión de anunciarlo a los discípulos y Pedro (v.7). El hombre vestido de blanco (frente a la penumbra de la madrugada y lo tenebroso del sepulcro) representa una angelofanía, unida a una visita al sepulcro,

155 Una presentación de las distintas tradiciones y la progresiva elaboración de reconstrucción del proceso narrativo está en: E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981, 303-333.

156 En 1 Corintios 15, 5.7 Pablo distingue el grupo de los "Doce" y el grupo de los apóstoles. Además, Pablo reclama para sí el "título" de apóstol en el versículo 9. Con el tiempo, el grupo de los Doce y el grupo de los apóstoles se irán entendiendo como el mismo. Cabe interpretar en esa fusión un proceso eclesial de fijación de la autoridad y estructuración de la Iglesia.

posiblemente basada en ciertas peregrinaciones de grupos cristianos al sepulcro santo de Jerusalén, preexistentes a la redacción marcana[157]. La lógica del versículo 6 pretende hacer progresar a las mujeres del contexto de muerte al de resurrección mirando al sepulcro, lo que finalmente no hacen, mientras en su paralelo lucano (Lc 24, 5-7), después de que las mujeres entran en el sepulcro, comprueban que está vacío. El signo visual de resurrección en Marcos no es propiamente el sepulcro vacío, sino la piedra removida (ὁ λίθος ἀποκυλίω[158]).

El mensaje lucano se formula en forma de pregunta y se anima a "recordar" a Jesús, el sentido de la entrega, muerte y resurrección. En Lc 24, 9 efectivamente las mujeres trasmiten lo vivido y escuchado a los Once, en contraste con Mc 16, 8. En ambos casos, el cuerpo de Jesús no aparece en la escena.

En el paralelo Mt 28, 1-10 el hombre de blanco es ya explícitamente un ángel que desciende entre terremotos (como en el relato de la pasión, Mt 27, 51-53, donde ya se había preanunciado la resurrección de muertos) y ejecuta él mismo el corrimiento de la losa. Mateo introduce el motivo de los guardias (ya en Mt 27, 62-66, y continuado en 28, 11-15) como motivo para explicar polémicamente la disputa en torno a la razón de la desaparición del cadáver, lo que puede ser una razón para la defensa de la historicidad del sepulcro vacío. La ausencia del cadáver no estaba explicitado en Mc 16, 1-8; la fe está ligada al anuncio, no al cadáver ni a las apariciones de Jesús. En Mateo, además, tras la aparición del ángel, aparece el mismo Jesús (vv. 9-10), reafirmando el kerygma y la misión, a lo que las mujeres responden en adoración.

En Lucas, la primera aparición de Jesús narrada ocurre con los discípulos de Emaús en un camino catequético (Lc 24, 13-35), aunque se hable de una aparición anterior a Simón (v. 34). El punto de partida de los discípulos es de discusión en medio de la tristeza (v. 17) porque esperaban una liberación de Israel (v. 21), mientras los signos de resurrección no son reconocidos (vv. 22-24). El interés del relato está, entonces, en reconocer a Jesús vivo en la realidad y el anuncio ya realizado; la respuesta de Jesús se orienta a explicar el sentido de la historia (vv. 25-27) desde la Escritura, es decir, desde el plan salvífico de Dios para la humanidad. Este es un interés fundamental en la teología lucana. El anuncio del sentido supone un primer aliciente para los discípulos, que le invitan

---

157 E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, 307-311.

158 El verbo es repetido en los versículos 3 y 4. Hay una escena veterotestamentaria de piedra removida, repetida hasta tres veces en Gn 29, 3.8.10, una piedra sobre un pozo. La escena del Gn sirve para: dar de beber a las ovejas y facilitar el encuentro amoroso entre Jacob y su futura esposa Raquel. También visualmente la piedra removida tiene un cierto paralelismo con el velo rasgado del templo tras la muerte de Jesús (Mc 15, 38), evocando apertura, vida, novedad, frente a lo caduco del templo y el sepulcro.

a quedarse (v. 29). La fracción del pan (eucaristía) es el signo para reconocerle, a la vez que Jesús desaparece (vv. 30-31). En este caso, no es un encargo sino la fuerza de la experiencia (corazón que arde) la que mueve al testimonio (vv. 31-35)

Jn 20, 1-2.11-18 incluye la aparición de Jesús a María Magdalena (el versículo 2 puede indicar la presencia de otras mujeres). El relato Jn 20, 3-9 ya habla, como en Marcos, de la oferta a creer en Jesús sin verle, completada en el discípulo amado (Jn 20, 8) y alabada por Jesús en Jn 20, 29. María Magdalena es protagonista de la resurrección en los cuatro evangelios. Como en Lc 24, 13-35, el "reconocer a Jesús" juega un papel en la trama. Se parte de la situación de dolor de María y el admitirlo, dolor ligado a la ausencia del cadáver; Jesús añade a la pregunta de los ángeles la pregunta "¿a *quién* buscas?", lo que motiva el desplazamiento de la atención sobre el cadáver a la atención sobre la *persona*. En la aparición, la persona de Jesús llama (Jn 20, 16, en vocativo) y entonces María le reconoce, respondiendo a su vez en vocativo y restableciendo la comunicación perdida. En esa comunión María experimenta a Jesús como hombre vivo y desde esa experiencia es enviada a dar testimonio[159]. Por esto es llamada "apóstol de apóstoles" (*Mulieris dignitatem* 16).

La aparición a los Once (Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23) es la experiencia fundante de la misión apostólica de la Iglesia. En Mateo y Lucas, la experiencia viene sembrada de la duda, mientras en Juan la duda es personificada por Tomás. En Mateo, el Jesús Resucitado dispone de la autoridad para enviar a los Once a la evangelización universal, universalizando el envío del Jesús terreno a Israel (Mt 10, 5s). El envío se vehicula a través del bautismo trinitario. Toda la enseñanza prepascual queda validada y la compañía de Jesús eternizada. En Lucas y Juan, la aparición de Jesús es sorprendente e inesperada (no así en Mateo): Jesús toma la iniciativa con el saludo de paz, que choca con el temor y con la duda. La identificación del Crucificado y Resucitado es fuente de paz. La explicación de los hechos se asemeja a la ya dada a los discípulos de Emaús, añadiendo la predicación para el perdón de los pecados, el testimonio y la promesa futura en Pentecostés (en Juan, don simultáneo) del Espíritu. Por último, en Jn 21, 1-14, la conexión con el Jesús prepascual es en un ambiente de discipulado, a través de la pesca (cf. Lc 5, 1-11), que movía al seguimiento, y la comida de los panes y peces (cf. Jn 6, 1-14) que movía a creer en él como "el profeta que había de venir" (título escatológico). La aparición añade a ambos motivos prepascuales el del reconocimiento del Señor pospascual, identificándolos en el mismo Jesús glorificado.

Estos textos sobre apariciones no pueden entenderse en un sentido literal, como un regreso de Jesús

159 Ib., 318-319.

a unas condiciones corporales y físicas terrenas, pero tampoco como si se tratara de un fantasma (algo rechazado en Lc 24, 37-40), inimaginable para la antropología judía del siglo I, sino como "cuerpo espiritual" (1 Cor 15, 44). El cuerpo es entendido como mediación personal de expresión e interioridad, de relación biográfica con los demás hombres y el mundo; "cuerpo espiritual" supondría llevar a plenitud esas funcionalidades que en la vida espacio-temporal actual están sometidas a la finitud. La figura de Jesús Resucitado en las apariciones habla de una continuidad con respecto al Jesús terreno, lo que se expresa en el reconocimiento por parte de los discípulos, en el dejarse tocar y mostrar los signos de los clavos (Jn 20, 20.27); a la vez, implica una transformación, que Pablo expresa en la idea de que la carne y la sangre no heredan el Reino de los Cielos (1 Cor 15, 50). La sangre representa aquí la condición mortal y finita de la vida humana, llamada a la acción de la gracia.

**La escatología desde Jesús Resucitado**

La experiencia pascual del Resucitado en los primeros discípulos pronto entró en diálogo con las expectativas escatológicas de su tiempo en sus diversas corrientes y sus visiones acerca de la muerte, la resurrección y la venida del Mesías. La fe cristiana supuso el diálogo entre tres polos interrelacionados: la irrupción de la resurrección de Cristo, el descenso del Espíritu en Pentecostés y la espera orante de la parusía. Esto se percibe ya en 1 Ts 4, 13-17, donde ante la cuestión sobre la suerte de los fallecidos, Pablo ve en el mensaje de la resurrección de Cristo un motivo de esperanza para los hombres, que se traduce en la esperanza de resurrección de vivos y muertos. En la misma carta, previene contra todo intento apocalíptico de pretender datar el momento (5, 2) o la tentación de descuidarse y dormirse (5, 6), sino que apremia a velar, vivir las virtudes teologales (5, 8) junto con Cristo (5, 10).

En la carta a los Romanos, tras una exposición acerca de los sufrimientos y el pecado vividos en la condición finita y mortal a causa del pecado, de lo que la Ley no puede liberarla (Rm 7), la vida en Dios puede ser participada a través de la inhabitación del mismo Espíritu que resucitó a Jesús, el Hijo que participó de la condición humana finita (Rm 8, 9-11). La condición del creyente es de filiación por el Espíritu (8, 14-16) y de heredero de la gloria futura (8, 17s). Incluso esa condición filial es motivo de esperanza para la entera creación (8, 19) que gime anhelante con nosotros, que ya participamos de las primicias (8, 22s). La entera historia de Cristo es leída en clave de amor de Dios del que nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos (8, 31-39; cf. 1 Cor 15, 26).

La resurrección de Cristo modifica sustancialmente la condición del hombre, que Pablo alude con la

categoría de “Adán”. Cristo es el “nuevo Adán” en dialéctica con el viejo Adán, mirado como figura del que había de venir (Rm 5, 14). El hombre está marcado por el pecado que le aleja de Dios, pero a través de Cristo se produce la revitalización del hombre por el Espíritu (1 Cor 15, 21-22.45). El hombre está abierto a una dinámica de divinización en la que Cristo es la imagen de lo que el hombre está llamado a ser (1 Cor 15, 49; Rm 8, 29), de desvelamiento de su nueva condición por el Espíritu hacia la glorificación (2 Cor 3, 16ss). Por medio de su sangre Cristo realiza la reconciliación de Dios con toda la creación (Col 1, 15-20) rompiendo con el pecado y las desigualdades (Col 3, 9-11) para actualizar el plan salvífico de Dios (Ef 1, 7-10) en la sociedad y la Iglesia (Ef 2, 13-16). Si Adán introduce el pecado y la muerte en la existencia, la sangre de Cristo introduce la vida en el Espíritu, en una dinámica reconciliatoria y de glorificación. Si la Bestia introduce la esclavitud del hombre en la historia, la sangre de Cristo y el testimonio martirial de los cristianos (Ap 12, 10s) introducen la nueva Jerusalén en una dinámica liberadora y de consumación hacia la unión plena con Dios (Ap 21, 1-5) en un Reino que no tendrá fin. Desde esta perspectiva, la Iglesia primitiva gemía: *“Ven, Señor Jesús”* (Ap 22, 20).

En este contexto escatológico, lo divino y lo humano se entremezclan, particularmente en el ámbito de la naturaleza y la historia. El marco teológico donde abordar esta unión es Cristo. En Él se revela el proyecto salvífico de Dios para la humanidad; Él es “Alfa y Omega”, plenitud del hombre. Desde el Magisterio, en el Concilio de Calcedonia (451) se formuló la unión de las naturalezas divina y humana en la unidad de Cristo (DH 301-302). Desde aquí parte la Teología contemporánea para interpretar la relación entre historia humana e historia de salvación. En el Concilio Vaticano II, la constitución *Gaudium et Spes* traba a lo largo de su desarrollo la lógica a establecer, pues todo lo verdaderamente humano es preocupación de la Iglesia peregrina al Reino (GS 1), mientras que al reflexionar específicamente sobre la misión del laico en la Iglesia, el Concilio afirma:

> *“La obra de la redención de Cristo, que de suyo tiende a salvar a los hombres, comprende también la restauración incluso de todo el orden temporal [...]”. [El orden temporal y espiritual] “por más que sean distintos, se compenetran de tal forma en el único designio de Dios, que el mismo Dios tiende a reasumir, en Cristo, todo el mundo en la nueva creación, incoativamente en la tierra, plenamente en el último día.”* (*Apostolicam Actuositatem* 5)

Rahner[160] subraya la libertad humana abierta, de forma refleja o no, como oferta de salvación, por acción libre de la gracia; por ello, la historia de salvación es condición de posibilidad para la historia de la humanidad. La salvación acontece sin consumarse, de forma libre (libertad humana y de la gracia) y escondida (dimensión de misterio), remite a Cristo como único Salvador, por lo que

160 K. Rahner, *Historia del mundo e historia de la salvación*, en: Ib., *Escritos de Teología* V, Ed. Taurus, Madrid 1964, 115-134.

toda oferta humana histórica es incompleta. Por su parte la Teología de la Liberación acentúa la historicidad de la salvación y la oposición, no entre historia humana y salvífica, sino entre gracia y pecado, salvación y perdición, donde el criterio fundamental de elección humana para la praxis es la opción preferencial por los pobres[161].

El Posconcilio supone una serie de cambios especialmente en la Escatología, por el nuevo papel de la Historia, la vida socioeconómica. Estas dimensiones ha de afrontar el pensamiento teológico sobre la parusía y la salvación, como ya la hizo en los orígenes ante el "retraso de la parusía". La parusía, como tercera etapa de la venida de Cristo (tras la encarnación y resurrección), supone la llegada esperada de la salvación "para que Dios sea todo en todos" (1 Cor 15, 28). El tiempo y todo lo creado está dirigido, desde la entrega de la sangre de Jesús en el santuario celestial, hacia la consumación del mundo sin pecado (Hb 9, 24-28) y desde la acción esperante y aceleradora del hombre por y hacia la justicia (2 Pe 3, 11-14). Esta venida gloriosa de Cristo incluye el "juicio escatológico" donde juicio se entiende bíblicamente como dominio o reinado de Dios sobre todo y todos (1 Cor 15, 24-28), dando un sentido a la Historia, un fin (teológico y cronológico) de plenificación, por el que los cristianos oraban expectantes. Pero bíblicamente aparece el "juicio-crisis", donde la verdad se manifiesta en su ultimidad y el hombre, en su itinerario, se muestra tal cual es, de forma definitiva[162].

La venida de Cristo y la resurrección otorgan al cristiano una visión completamente nueva sobre la vida terrena y sobre el ser del hombre, que no es *ser-para-la-muerte* (Heidegger) aunque sepa y viva, como todo hombre, que va a morir, sino que es ser *para la vida*, en participación (Lc 23, 42s) de la donada en Cristo por su sangre (Jn 6, 53-56) que nos acoge tras la muerte (Flp 1, 21ss). El testimonio martirial conecta su entrega hasta la sangre con la comunión total con Cristo. El tiempo y la muerte no son el dios que a todos devora (Goya[163]) sino que el tiempo es participación creatural del Dios Creador, participación redentora del Hijo, participación consumadora del Espíritu. La muerte tiene un carácter transitorio y de apertura definitiva a Dios. Para el cristiano es significativo el valor redentor de la muerte de Cristo[164], que no es un acto más de Él, sino que es el acto por el que entrega su sangre, su amor hasta el extremo, de forma libre (Jn 10, 17s). La muerte es redentora

161 I. Ellacuría, *Historia de la salvación*, Revista latinoamericana de Teología 10, 1993:28, 3-25; Ib., *Historicidad de la salvación cristiana*, Revista latinoamericana de Teología 1, 1984:1, 5-45; disponible online: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol26/101/101_ellacuria.pdf (última consulta: 15/10/2014)

162 Para mayor detalle sobre el juicio escatológico y el juicio-crisis: J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Ed. BAC, Madrid 1996, 143-148.

163 Cuadro de Goya expuesto en el museo del Prado: *Saturno devorando a su hijo*.

164 K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1965, 64-75.

estando ligada a la vida entera y ligada a la resurrección, por la que Dios confirma esa vida y su valor redentor universal. La principal discusión en la Tradición es si la retribución es inmediata tras la muerte o existe un período de dilación hasta la resurrección de todos los hombres[165]. La primera hipótesis fue afirmada por *Benedictus Deus* (DH 1000-1002).

La resurrección y la vida eterna son entendidas desde Jesús como participación de su propia vida (una vida que es entrega total y amorosa) expresada en el "beber su sangre" (Jn 6, 53-56). Además de la resonancia eucarística, tiene una resonancia de vitalización actual, resurrección futura, relacionalidad presente (yo permanezco en Él, Él en mí) y comunitaria (comer-beber con otros). Tras la *visión beatífica de Dios* afirmada en *Benedictus Deus* de Benedicto XII (DH 1000-1001), el Concilio Vaticano II desarrolla una teología más cristológica, cósmica, eclesial y social (LG 48). La naturaleza del hombre está fundamentada en el amor que le constituye como criatura, el amor que vive en contingencia y el amor al que está llamado en forma de unión con Dios (GS 19), unión amorosa de la que Cristo es el nuevo Adán que revela el amor de Dios (GS 22). Es un amor que nos apremia a vivir para Cristo como nueva creación y para los demás en el ministerio de la reconciliación (2 Cor 5, 14-18).

La resurrección de los hombres viene explicitada en 1 Ts 4, 13-17, operada gracias a la de Cristo, de la que bebe. Escrito con metáforas de la época, mantiene la esperanza de que Jesús lleva consigo a los muertos (v. 14), ir al encuentro del Señor y permanecer con Él (v. 17), lo que fundamenta la esperanza del hombre. El tema de la resurrección es retomado en 1 Cor 15. En los vv. 20-28 también la resurrección de Cristo fundamenta la de los hombres en el futuro y de la totalidad de lo creado (resurrección cósmica). En los vv. 35-44 compara la relación del cuerpo terreno y espiritual con el de una semilla que muere y engendra una planta, peculiar según la semilla. Esta perícopa enfatiza lo corporal e irrepetible de cada persona. La segunda metáfora (vv. 45-49) es la del cuerpo-astro y su resplandor, lo que somos en carne y lo que seremos como "cuerpo espiritual". Lo espiritual es lo que genera vida celeste; con lo espiritual llevaremos la imagen celeste. En los vv. 50-58 la resurrección es victoria sobre la muerte. La carne y sangre humanas mueren realmente pero se da una "transformación" (v. 51-52) que da acceso a la incorruptibilidad e inmortalidad, por la victoria de Jesucristo. En 1 Cor 6, 15 los muertos resucitados son "miembros de Cristo", metáfora eclesial del "cuerpo de Cristo". A la resurrección cósmica une Pablo la eclesial. Esta resurrección cósmica y eclesial es retomada en Col 1, 18-20 a partir de la sangre de Jesús. También en Ef 1, 7-10 la sangre es fundamento de la redención que culmina en la plenitud de los tiempos.

165 J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, o.c., 254-258.

La labor de los primeros padres es especialmente la de defender la resurrección "de la carne", en la cultura helenística teñida de la tesis sobre la inmortalidad del alma, por la omnipotencia divina y la salvación del hombre íntegro. Orígenes defiende la resurrección en un cuerpo espiritual que no se identifica con el cuerpo terreno en la materia, sino en la permanencia de la "figura" (εἶδος) que no se corrompe con la muerte. Hoy, esa teoría puede actualizarse en el sentido de que lo resucitado es la persona, su yo, incluyendo su estructuración como ser humano, su dimensión relacional, histórica, social, ecológica y teologal. Además, la resurrección es la confirmación de que la acción salvífica por parte de Dios es de amor incondicional (como simboliza la sangre entregada y redentora) y eterno, de reconciliación holística. La reconciliación es una verdadera victoria de Cristo, operada en la sangre del Cordero y el testimonio de los creyentes (Ap 12, 10s), un "blanqueamiento" que conduce a la realización de las bienaventuranzas (Ap 7, 14-16). La resurrección es encuentro definitivo con Dios, con toda la humanidad (cuerpo de Cristo) y creación redimidas. Dios Padre es el Resucitador, Cristo es el Mediador y Primogénito, el Espíritu es el Consumador.

Si la resurrección de la carne ha sido actualizada por la teología contemporánea como la resurrección del yo personal, es necesario añadir que el yo resucitado es un yo dentro de una creación y es un yo transformado (1 Cor 15, 51). GS 39 es el número más relevante del Concilio para este tema, que habla de transformación y donde se percibe una orientación de reconciliación. La cita de "nueva creación" está tomada de Pablo al presentar la reconciliación (2 Cor 5, 17-20): es la reconciliación la que nos re-crea hoy (adhesión a Cristo, teología bautismal) y la que culminará en el tiempo escatológico. Aunque no podemos conocer el fruto de esa transformación, GS 39 afirma el "paso" del pecado, el cumplimiento de los anhelos de justicia, la perfección de la familia humana, de la naturaleza y de los esfuerzos humanos, la permanencia del amor. La reconciliación transforma lo "afeado" por el pecado y sana lo herido por la injusticia. Esa reconciliación, como las heridas que Jesús muestra a Tomás (Jn 20, 26ss), trae la paz y la visión de Dios, que glorifica al hombre (Ireneo de Lyon).

**¿Salvación universal?**

La humanidad se ha preguntado siempre si la salvación es un don accesible a todos o a un grupo, así como el *lugar o estado* en el que acontecería. Han existido diversas teorías al respecto, como la inmortalidad del alma en Platón, que regresa al "mundo de las ideas" liberándose del cuerpo material, o la existencia del *scheol* en el AT, a donde van los muertos. La Teología cristiana ha

desarrollado los conceptos de *cielo*, que se correspondería a lo ya expuesto, el *infierno* (sobre lo que se ha preguntado si tal infierno puede ser una creación divina, si puede haber alguien, si es un recurso pastoral de infusión de temor...) y el *purgatorio* (tema de controversia ecuménica, pues es rechazado por los protestantes)[166].

La Iglesia ora a Dios desde la constatación de que Él quiere que todos los hombres se salven y de que Cristo es su Mediador salvífico (1 Tim 2, 1-6). Por ello, la salvación y la condenación no son dos vías igualmente accesibles, sino que la salvación es obra y oferta de Dios al hombre, mientras la condenación es solo posibilidad del hombre que rechaza la oferta de Dios. Toda la creación de Dios es buena (Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31) y Dios, conocedor del pecado humano, quiere la reconciliación de todos los hombres (2 Pe 3, 9). La predicación de Jesús centrada en el Reino de los Cielos (Mt 4, 17) contrasta con la del Bautista (Mt 3, 10); el anuncio de la liberación en la sinagoga (Lc 4, 16-21) omite la venganza predicha por Isaías (Is 61, 2); la misión de Jesús es la de salvar al mundo (Jn 12, 47). No obstante, queda abierta al hombre la posibilidad del rechazo, que conduce a la no comunión con Dios: perder la vida (Mc 8, 35), ser echado fuera (Lc 13, 23-28). Se utilizan las imágenes del tiempo sobre ese estado: fuego, llanto, tormento. Es fruto del juicio que brota, no de Dios sino de la acción del pecador (Jn 3, 17ss).

En la Patrística la posibilidad del infierno se continúa viendo como posibilidad, en continuidad con la percepción cultural. La Didajé habla de los signos apocalípticos pero omite toda referencia al infierno[167]. El infierno es consecuencia del rechazo a Dios y la corrupción de la doctrina[168], la impiedad y las malas obras[169], o los entregados[170]. Justino ofrece una argumentación de tipo jurídico[171] que, de no seguirse, se perdería el sentido de la justicia[172]. En algunos textos, Orígenes difiere en dos puntos: el carácter eterno del infierno (entiende que la pena debe ser temporal para ser verdaderamente medicinal) y la discutida afirmación de la *apocatástasis*, que defiende la reintegración de todos en la salvación universal, tesis condenada en el Sínodo de Constantinopla (DH 411). También entendió la condena, no como tormento físico, sino desorden interior. Para Juan Crisóstomo la mayor pena del infierno sería perder la paternidad de Dios, el no ser reconocido por Jesucristo[173]. El Concilio IV de Letrán afirmó el castigo eterno de los pecadores (DH 801) frente a

166 Nos inspiramos en: J. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 225-291.
167 *Didajé* XVI, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, 53-54.
168 Ignacio de Antioquía, *A los efesios* XVI, en Ib., 244.
169 II Clem. XVII, 5-7, en: Ib., 527.
170 *A Diogneto* X, 7-8, en: Ib., 568.
171 Justino, *Apología I,* 12, en: D. Ruiz Bueno (trad), *Padres Apologistas griegos (s. II)*, 191s.
172 Justino, *Apología II,* 9, en: Ib., 271-272.
173 Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo* 23, 7-8, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Obras de San Juan*

los albigenses que defendían sucesivas reencarnaciones hasta la completa purificación. En el Concilio Vaticano II, LG 48 lo contextualiza en una exhortación a la vigilancia. En ningún caso se afirma la existencia de individuos en tal estado. Con más fuerza aún, la Iglesia ha rechazado la predestinación divina de algunos hombres para la condena eterna.

Sobre el infierno es preciso insistir en que no es obra ni fruto de la acción divina, sino elección libre del hombre. El mal es solo posible porque el hombre es persona y es libre a nivel constitutivo, se realiza definitivamente sobre sí mismo[174]. En segundo lugar, la negación a Dios es la negación a la justicia y a los demás hombres (Mt 25, 31-46). En nuestro mundo presenciamos, por desgracia, *muchos infiernos*. Los infiernos son relaciones completamente deformadas con la humanidad y la creación. En todo caso, es posible unirse a las plegarias y acciones (1 Tim 2, 1-4) para que todos los hombres se salven.

Acerca del purgatorio[175], presentamos algunas citas bíblicas que se han usado históricamente para justificarlo. En 2 Mac 12, 40-46, lo que se encuentra es el valor de la liturgia expiatoria (Lv) no solo para los vivos, sino para los muertos. En 1 Cor 3, 10-17 Pablo distingue en lenguaje apocalíptico (el día, fuego) tres tipos de acciones que serán examinadas escatológicamente: los que han construido, los que han destruido y los que han construido inapropiadamente. En ningún caso son citas para justificar una doctrina (ligada al tema de la justificación) sino para establecer unos principios: la necesidad de la purificación del pecado para la relación escatológica con Dios y la responsabilidad y respuesta humana para que el encuentro con Dios efectivamente se produzca, incluso en el ámbito ultraterreno.

A los testimonios bíblicos se unen los usos litúrgicos de las oraciones por los difuntos, habituales desde los primeros siglos. En el campo teórico Cipriano distingue un tiempo de purificación previo al ser coronado por el Señor[176], precisamente porque algunos penitentes en tiempo de persecución no habían completado sus penas expiatorias y era recomendable que tuvieran el amparo y sostén comunitarios. En el siglo III el purgatorio se vuelve un lugar común entre escritores orientales y occidentales, aunque con distinta sensibilidad que se manifiesta en el Concilio de Lyon en 1245. Frente a los occidentales, los orientales rechazan: la localización, el fuego y el cumplimiento de la pena (DH 838). Las dos primeras fueron reconsideradas en el Concilio de Florencia pero los

*Crisóstomo* I, Ed. BAC, Madrid 1955, 487-492.

174 K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, o.c., 29-35.

175 J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, o.c., 279-291.

176 Cipriano, *Ep. 55 a Antoniano*, XX, en: J. A. Gil-Tamayo, *Obras completas de San Cipriano de Cartago* I, Ed. BAC, Madrid 2013, 652-653.

católicos mantienen cierto carácter penal, aunque no definido (DH 1304s). Lutero hizo notar la ausencia de justificación bíblica (rechazó la canonicidad del libro 2 Mac) y los protestantes lo rechazaron en 1530. Trento lo incluyó en el decreto sobre justificación (DH 1580), diferenciando la culpa (perdonada) y la pena (purgación) que puede servirse de las oraciones de los vivos. Asimismo, depura la doctrina de elementos supersticiosos, sutiles, no edificantes, lucrativos o escandalosos (DH 1820). El Concilio Vaticano II incluyó algunas referencias con el vocabulario de "purificación" (LG 51).

El matiz permanece, por tanto, en la relación purga-purificación-maduración. Precisamente la reconciliación tiene relación con esta dialéctica, pues requiere cierto grado de confrontación con Dios, reparación y transformación de la persona y del mal causado y, a la vez, eso está habitualmente teñido de un proceso purificador.

# 4. La sangre martirial de la Iglesia

En este capítulo queremos abordar la Iglesia que es construida tras la Resurrección de Cristo, continuando la línea del capítulo anterior. La entrega amorosa de Cristo con su sangre y el kerygma de su muerte y resurrección son el centro de la experiencia y la predicación de la Iglesia fundada, Misterio y pueblo de Dios que peregrina hacia la plenitud vital en Cristo. Reflexionamos sobre la comunión eclesial, el testimonio (ligado a la evangelización y misión) y cerramos con María, como tipo de la Iglesia.

## *4.1.* La comunión en la sangre de Cristo

*"La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?"* (1 Cor 10, 16)

**La comunidad eclesial**

La muerte y resurrección de Cristo centran el kerygma primitivo, transforman a personas que se bautizan y reúnen en torno a unas primeras comunidades para hacer memoria de Jesucristo, en común hacen oración, celebran la nueva liturgia cristiana, comparten bienes y misión evangelizadora, elaboran el relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús y recopilan sus dichos y hechos, escriben cartas para guiar las comunidades y comentar sus inquietudes y búsquedas, recogen el material sobre Jesús en forma de "evangelio" que leen y meditan, para después participar del ágape eucarístico. Así se va configurando históricamente la Iglesia desde el kerygma.

Para referirse a la "Iglesia"[177] -el vocablo griego συνάγω, también usado, se prefirió para referirse a la sinagoga judía-, el término griego más utilizado en el NT es el de ἐκκλησία. Proviene del verbo griego καλέω (llamar) y traduce el término hebreo קָהָל (*q^e^hal*, llamamiento, dirigido a un grupo militar, o a todo el pueblo en el Sinaí, en una línea política o religiosa según los casos). Por el uso de ἐκκλησία para la traducción de *q^e^hal*, en los LXX se percibe una preferencia por una concepción dinámica, en vez de otra más definida, estática, con una percepción globalizante y jurídica más definida[178]. Dentro del NT, en los evangelios y Hch se utiliza mayoritariamente el término συναγωγή (sinagoga) para la asamblea o el edificio que la contiene, pero progresivamente fue adquiriendo el sentido de significación de la religión judía de la ley y la tradición, mientras ἐκκλησία, término

177 L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca 1980, 322-338.
178 Ib., 324.

menos fijado, más abierto, fue preferido para el naciente cristianismo que se estaba separando de la matriz judía cuando se escribían los textos neotestamentarios.

En los evangelios, aparece exclusivamente en Mt 16, 18 y 18, 17. Lucas lo usa únicamente en Hch, en 23 ocasiones. Además de Hch, el corpus paulino y Apocalipsis son los otros libros que más lo emplean. Esto indica que la palabra no fue utilizada en los tiempos del Jesús histórico, cuya principal acción es la llamada a los Doce y a los discípulos/as. La conciencia propia de Iglesia nace en la comunidad primitiva surgida tras la resurrección, en una nueva situación escatológica, de vocación y envío tras las apariciones (1 Cor 15)[179]. Es una comunidad surgida en el acontecimiento de llamada de Dios Padre (1 Ts 2, 14; 1 Cor 1, 2) en un lugar y tiempo concretos que genera una dinámica de reunión (1 Cor 11, 18) desde lo que la persona es, desde su condición ciudadana anterior (1 Cor 7, 17ss) sin acomodarse al mundo presente (Rm 12, 2).

Desde esa condición previa, los reunidos forman un "cuerpo de Cristo" (σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Ese cuerpo se institucionaliza en los primeros años de forma diversa. En la primera comunidad de Jerusalén se estructura en torno a Santiago y un consejo de ancianos al modo judío (Hch 21, 18). De esa comunidad surge el grupo de los "siete" (Hch 6, 3), judeohelenistas, caracterizados por su crítica del Templo (Hch 7, 47-54). Las cartas joánicas, por su parte, no hacen referencia a ministerios sino que la importancia recae sobre el discipulado, el acto de creer. En Pablo no hay un esquema fijo de ministerios, sino que ellos se configuran en función de la comunidad completa que se reúne, para la edificación (1 Cor 14); para ello, el don más preciado es el amor (1 Cor 13). En las cartas paulinas los carismas edifican la comunidad, mientras en las deuteropaulinas Cristo es Cabeza de la Iglesia (Col 1, 18; Ef 1, 22), lo cual implica una estructuración eclesial (Ef 4, 11-16) y una primacía soberana de Cristo sobre toda potestad humana o cósmica. En las cartas pastorales se presenta la figura de epíscopo (1 Tim 3, 1-7; Tit 1, 7-9), presbítero (1 Tim 4, 14; 5, 1; Hch 14, 23; 15, 2.4.6; 20, 17; Tit 1, 5), -en papeles a veces intercambiables con el de epíscopo-; de los diáconos (1 Tim 3, 8-13) y diaconisas (Rm 16, 1)[180]; viudas (1 Tim 5, 3-16), si bien aún no se percibe una jerarquización. Posiblemente la evolución posterior se corresponda con la fusión de estructuraciones de dos orígenes distintos: la judeocristiana (presbiteral) y la helenística (epíscopo-diáconos), con la fijación de distintas responsabilidades, la primacía de los varones, la "simplificación" del esquema carismático, la centralidad de la lucha frente a las herejías y divisiones y de la resistencia ante adversidades exteriores, lo que marca la cuestión sobre la autoridad y la sucesión apostólica. En las

179 Ib., 326-327.

180 E. Estévez, *Las mujeres en los orígenes cristianos*, en: R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Ed. Verbo divino, Estella 2010, 520-522.

cartas de Ignacio de Antioquía (siglo II) ya se estipula el esquema del episcopado monárquico (obispo-presbíteros-diáconos). Esta estructuración ministerial católica es, dentro de una amplia adaptabilidad histórica, común con la Iglesia ortodoxa, -reconociendo el elemento cristológico y de Tradición (LG 28)- y diferenciada de las protestantes, que rechazan verla como fruto de la institución divina.

**La comunión**

La referencia al "Cuerpo de Cristo" une la Cristología y la Eclesiología, la entrega de Jesús y la memoria eucarística, la participación litúrgica en una mesa común y la formación de una Iglesia común que acoge a todos. Esta comunión (κοινωνία) está bíblicamente fundamentada en la comunión del cuerpo y la sangre del Señor (1 Cor 10, 16). El cuerpo acentúa la pluralidad de miembros -con distintos carismas o funciones- en un solo organismo (1 Cor 12, 12-31), unidos por el Espíritu. La sangre en la copa acentúa el testimonio de aquel con quien, en la bendición, se entra en comunión (1 Cor 10, 21), en Alianza (1 Cor 11, 25), en el anuncio de la muerte del Señor y la espera de su venida (1 Cor 11, 27).

En la carta a los Hebreos esa comunión en la sangre es existencial y se fundamenta en la encarnación de Cristo (Hb 2, 14s) y otorga la aniquilación del temor a la muerte. Esta unión es la base de una mística (LG 7), por la participación en la Iglesia, en analogía al Verbo encarnado, de un elemento divino y otro humano (LG 8), donde el Espíritu vivifica el cuerpo. La Iglesia se asemeja en su fragilidad y su servicio a Cristo, pero alberga dentro a pecadores, se siente también necesitada de reconciliación y purificación (Ap 2-3). La sangre de Jesús permite la participación en la Jerusalén celestial, en una asamblea escatológica de consumación, para una Alianza eterna mediada por Cristo (Hb 12, 22-24). Estos elementos de participación, vivificación y reconciliación hacia la consumación configuran la condición peregrina de la Iglesia.

El Espíritu de Cristo mantiene esa comunión. Cristo ama a su Iglesia, por la que se entregó; dio su propia sangre para que la Iglesia naciera, fuese salvada y perviviera (Hch 20, 28, donde el sentido del verbo griego compuesto περι-ποιέω está relacionado con la semántica de creación -cf. Gn 1, 1- y preservación, cf. Lc 17, 33). La "fundación" de la Iglesia trasciende la visión de una institución jurídica en Jesús histórico (visión amparada en la historicidad literal de Mt 16, 18; 18, 17); se fundamenta implícitamente en la vida entregada de Jesús, su participación con los hombres, la llamada al seguimiento, la institución de los Doce con Pedro a la cabeza, la predicación del Reino, sus obras y unos eventos especiales en torno a la Pascua: la entrega de su sangre en el grupo de sus

discípulos en la última cena, el derramamiento de su sangre en la cruz (Jn 19, 34-37) ante María y el discípulo amado, y el derramamiento del Espíritu en Pentecostés, que constituye la Iglesia.

La comunión eclesial adquiere en la Modernidad y la globalización un nuevo desafío, la conjugación de lo global y lo local, del misterio eclesial derivado de un envío universal, que se encarna en un territorio concreto, del ministerio petrino y colegial. La salvación por Cristo que entregó su sangre transforma a la humanidad, no-pueblo, humanidad condicionada por muros de separación (Ef 2, 11-14), en Pueblo de Dios (1 Pe 2, 9s) que peregrina por la Historia (LG 9). A la comunión se accede por el bautismo, en su función sacerdotal, profética y regia en todas las naciones y formas de vida (LG 13), y se culmina en la eucaristía (LG 11).

La Iglesia-comunión abarca cinco dimensiones[181]:

- Icono de la Trinidad: la Iglesia aparece como congregada por el Padre para la participación de la vida divina en dignidad (LG 2, GS 19), reconciliada en el Hijo para la divinización del hombre (LG 2, AG 3), unida en el Espíritu que inhabita el hombre y el mundo (LG 4, AG 4).
- Participante de la salvación: presente en la eucaristía, que anticipa la salvación escatológica (comunión de los santos), en la Palabra y los sacramentos.
- Comunión de Iglesias locales: participación en la Iglesia universal mediante la Iglesia local (LG 26), relación fraterna entre las Iglesias (UR 14, AG 19, 38), relación entre el ministerio petrino y el colegio episcopal (LG 22).
- Comunión de los creyentes, con mayor participación y corresponsabilidad (AA 18), especialmente visible en el desarrollo del laicado (LG IV), que recuperan en el Concilio su condición de sacerdocio común (LG 10).
- Comunión como sacramento ante el mundo, de unión de los hombres con Dios y de nueva civilización del amor.

## *4.2.* La sangre profética ante el mundo

*“Les dijo: «Os prohibimos severamente enseñar en ese nombre, y sin embargo vosotros habéis llenado Jerusalén con vuestra doctrina y queréis hacer recaer sobre nosotros la sangre de ese hombre.» Pedro y los apóstoles contestaron: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero. A éste le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados. Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen.»”* (Hch 5, 28-32)

181 W. Kasper, *Iglesia como Communio*, en: Ib., *Teología e Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona 1989, 376-400.

La Iglesia ha tomado conciencia, especialmente a partir del Concilio, de su posición de servicio ante el mundo, frente a posturas preconciliares más reacias tendentes a una visión pesimista o directriz. La Iglesia no pretende vivir ajena, sino ser reflejo de la luz del mundo (*Lumen Gentium*) que es Jesucristo y ponerse a su servicio, compartiendo las alegrías y tristezas de este mundo (*Gaudium et Spes*). Por ello, la "reflexión de la Iglesia sobre la Iglesia" (Rahner) aceptó en sus trabajos la elaboración de ambos documentos, como una reflexión hacia adentro y hacia afuera (Suenens). Esta reflexión llevó a identificar a la Iglesia "como un sacramento" (LG 1) o más específicamente, "sacramento universal del salvación" (LG 48, GS 45). De este modo, se acepta la estructura sacramental como válida para la comprensión de la Iglesia en analogía al misterio de la encarnación de Cristo (LG 8). Esto supone una revisión de la sacramentalidad eclesial y la eclesialidad sacramental[182].

**Iglesia Protosacramento**

La Iglesia no es una institución fundada para satisfacer necesidades religiosas humanas ni fundada desde arriba ni una masa amorfa de pecadores sino "pueblo de Dios". Su ser pueblo antecede a su jerarquización (LG II-III).

- Historia salvífica en la encarnación de Cristo y fundación de la Iglesia: Por la encarnación del Logos divino, la estirpe humana es elevada. La gracia santificante es derramada sobre la humanidad. Esta humanidad es vocacionada hacia Dios y es hermanada en Jesucristo, en medio de la Iglesia, humanidad consagrada. Este hecho decisivo antecede temporal y objetivamente a la respuesta humana, supone una consagración en la encarnación y la cruz. La Iglesia continúa la presencia, tarea y vida de Cristo.
- Cristo, presencia real en la historia del triunfo escatológico de la misericordia divina: en la encarnación Dios abraza misericordiosamente el mundo, particularmente en el sufrimiento, cruz y vida humana. La humanidad es asumida para su salvación. Esto supone la palabra definitiva de Dios. Cristo es la *res* y el signo de la gracia redentora de Dios, inserto en el mundo. Dios no permanece neutral ante la posibilidad humana de salvación o perdición, sino que toma parte. Dios promete esa gracia eficaz para la totalidad de la historia y su fin único. Esta gracia se manifiesta en la cruz como oferta-aceptación-operación de perdón y vida eterna para la humanidad.
- Iglesia, permanencia de la presencia real escatológica de la voluntad salvífica de Dios: es presencia permanente de la "Palabra sacramental" que es Cristo en el mundo. Desde Cristo la Iglesia toma una estructura sacramental (histórica, pueblo constituido, promesa

182 K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Ed. Herder, Barcelona 1967, 11-25.

escatológica de Dios al mundo). Se da una unión entre la captabilidad histórica y el Espíritu Santo. La presencia encarnatoria se da en la Escritura, Tradición y Magisterio, ministerio pastoral, Derecho y Sacramentos.

La Iglesia es una comunidad constituida en sociedad por Cristo que está llamada a realizarse, actualizarse. Esa autorrealización convierte a la Iglesia en "medio" necesario para la salud. La salvación no acaece en un "sí aprobativo" por el hombre, sino en una integración real del hombre en la Iglesia para que ella manifieste verdaderamente la presencia de la gracia salvífica de Dios, operante en nosotros. Así se actualiza la Iglesia-Protosacramento, uniendo (sin confusión ni separación) la gracia divina y la realidad histórica humana.

La integración de lo histórico y la gracia[183] requiere de una concepción que manifiesta una dualidad signo-significado, equivalente a la dualidad Iglesia-gracia de Dios. Rahner utiliza la categoría de "símbolo esencial", que es "manifestación y tangibilidad histórica, espacial y temporal en la que un ser, al manifestarse, se anuncia y al anunciarse, se presenta como manifestación distinta de él"[184]. Se distinguen lo que se manifiesta dentro de su propia manifestación (símbolo interno) de lo que manifiesta distinto de él (lo simbolizado). La Iglesia es símbolo interno del triunfo escatológico de la gracia de Dios. Los sacramentos son realizaciones de la Iglesia, actualizaciones suyas. Cristo obra por la Iglesia en el hombre a través del sacramento tangible. Y porque la gracia actúa en el hombre, la Iglesia se realiza como cuerpo de gracia.

Estas realizaciones se desarrollan en las *tareas* que la Iglesia desarrolla (*Deus Caritas est* 25): el testimonio (*kerygma-martyria*), el culto y los sacramentos (*leitourgia*) y el servicio de la caridad (*diakonia*).

**El testimonio**

El testimonio suscitó pronto la adhesión de los hombres a la Vida plena otorgada por Jesucristo y suscitó el desarrollo y crecimiento eclesial. El testimonio estuvo pronto ligado al martirio, al derramamiento de sangre, como lo hizo Esteban al modo de Jesús (Hch 7, 54-60; 22, 20). El testimonio cristiano continúa la labor que en la historia de Israel habían desarrollado los profetas, quienes también habían derramado su sangre. En el NT, en varias ocasiones aparece ligada la sangre al testimonio profético y cristiano:

---

183 Ib., 36-44.
184 Ib., 40.

- en Mt 27, 24s, en vida de Jesús, Mateo incluye este pasaje propio en el que el gobernador pretende des-responsabilizarse de la sangre de Jesús. Aunque la intención sea la de cargar la culpa sobre los judíos frente a los romanos, el pasaje ilustra las maniobras de opresión, muerte y mentira. La sangre es aquí testimonio de inocencia y verdad. En Mt 27, 3-10 las monedas de plata revelan simbólicamente ese comercio con la sangre inocente. En ambas perícopas se unen ética y verdad en el testimonio.
- En Mt 23, 29-39 se denuncia la continuidad del testimonio cristiano y profético, así como la continuidad de la persecución violenta contra ellos, desde Abel a Jesús (solidaridad de los crucificados de la Historia). Esta continuidad genera históricamente el origen del envío divino de "profetas, sabios y escribas" (v. 34; en su paralelo lucano Lc 11, 49 se trata de "profetas y apóstoles") y una nueva Jerusalén que reúna a sus hijos, tarea que asumirá la Iglesia. La Iglesia es heredera de la función de anuncio y denuncia, labor por la justicia y la verdad de una civilización del amor.
- En Hch 5, 25-33 se ilustra lo anterior en forma narrativa, ligando la cuestión sobre la responsabilidad sobre la sangre de Jesús y el anuncio kerygmático de los apóstoles. También aparecen contrapuestas la posición del Sanedrín (contraria a la nueva doctrina) y la posición del pueblo, favorable. La verdad está aquí ligada a la obediencia (liberadora) a Dios, prioritaria sobre la obediencia (coactiva) a los hombres (del Sanedrín); es una verdad ligada a la escucha y la Palabra, frente al acallamiento.
- En Rm 3, 21-26 la sangre es fuente de justificación por la fe en Jesucristo; el concepto de justicia se traslada del meramente humano al de relación teologal. Esta dimensión se amplía al hablar de la muerte de Jesús por los impíos (Rm 5, 6-11) en la absoluta gratuidad de Dios manifestada en la reconciliación.
- En Hch 18, 4-6 el rechazo por parte de los judíos provoca que la misión del testimonio se abra a los gentiles. Se utiliza la imagen de la sangre que cae sobre la cabeza: aquí, la sangre que cae es la del que rechaza la fe, mientras que en los puntos anteriores era la sangre de los profetas o de Jesús; no se trata de la culpabilidad asociada a la muerte de otros, sino a la responsabilidad respecto al rechazo personal.
- En Hch 20, 17-28, al final de la vida de Pablo, el apóstol entiende su conversión como llamada a la misión de testimoniar a Cristo. Es una misión procedente del mismo Cristo, que adquirió a su Iglesia con su sangre, que continúa por el Espíritu que envía pastores. La vida de Pablo es ejemplo (acepta la entrega de la propia vida, que acaecerá de hecho) y la vida de los cristianos está llamada a serlo (testimonio martirial). Toda la vida y misión de Pablo

presentan un sentido personal, eclesial y trinitario.

- En 1 Pe 1, 17-25 la sangre es el precio del rescate del cristiano respecto de su vida anterior. La vida nueva, el bautismo y una nueva fraternidad para construir la Iglesia (1 Pe 2, 9s).
- En Ef 2, 11-22 la sangre de Jesús es fuente de una paz que derriba los muros de separación entre los pueblos dentro de la comunidad eclesial. La reconciliación vertical de Dios hacia los hombres (Ef 1, 3-10) se traslada a la Iglesia.

Este recorrido por el Nuevo Testamento que relaciona la sangre y el testimonio lo podemos encontrar nuevamente en la constitución *Lumen Gentium*. Con su sangre Cristo inaugura el Reino y atrae hacia sí al mundo (LG 3). El testimonio es obra del Espíritu Santo, por el que conocemos y vivimos nuestra filiación (LG 4). La sangre de Cristo sella la nueva Alianza de vida y reconciliación (cf. GS 22) y con ella adquiere a su Iglesia, pueblo de Dios (LG 9). Los cristianos estamos así llamados a dar testimonio de Cristo y de nuestra vida (LG 10, cf. GS 21).

LG 12 especifica la función profética del conjunto del pueblo de Dios, que "no puede equivocarse cuando cree" en tres etapas: la adhesión, profundización y realización en la vida, guiado por el Magisterio. La comunión en distintos grados con cristianos de otras Iglesias o comunidades, donde también hay hombres que dan testimonio con su propia sangre, es un don pedido por la Iglesia en su continua renovación (LG 15).

Dentro de la jerarquía eclesial, los apóstoles son reconocidos como primeros testigos (LG 19), de los que según la Tradición los obispos son sus sucesores (LG 20). Les asisten los presbíteros dando testimonio del evangelio, administrando los sacramentos y la justicia a los creyentes y congregándoles (LG 21). Estos ministerios han de entenderse como testimonio (LG 24), ejemplificados en la predicación y enseñanza, destinada a redescubrir los tesoros de la Revelación y preservar de los errores que la amenazan (LG 25). Aquí se ubican los diferentes grados de Magisterio docente de los pastores[185]:

- solemne o extraordinario: declaración del Papa "*ex cathedra*" (Concilio Vaticano I, Constitución *Pastor Aeternus*, DH 3074) o del Concilio, inmune de error;
- ordinario y universal: de carácter definitivo, cuerpo doctrinal asociado a la revelación, desarrollado a partir del *motu propio "Ad tuendam fidem"* de Juan Pablo II;
- ordinario auténtico: encíclicas papales, doctrina episcopal.

185 S. Madrigal, *Las formas básicas del ejercicio del magisterio: solemne, ordinario y universal, auténtico*, en: Ángel Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe*, U.P. Comillas, Madrid 2013, 493-494.

Además de la enseñanza, los pastores administran la eucaristía, para la participación fructífera del cuerpo y sangre del Señor (LG 26), junto a los presbíteros (LG 28), mientras los diáconos tienen asignadas tareas de servicio en la liturgia, palabra y caridad (LG 29).

El capítulo reservado a los laicos (LG IV) contiene abundantes referencias al testimonio. A ellos está destinada la tarea de dar testimonio con su vida para santificar el mundo en las tareas seculares, en el ámbito familiar, social, laboral, irradiando fe, esperanza y caridad (LG 31, GS 43). Lo hacen en gran diversidad, unidos en un solo Cuerpo (LG 32). Llegan a espacios donde los demás no llegan y allí están llamados a ser testigos e instrumentos de la Iglesia (LG 33) y continuadores de la labor de Cristo (LG 34). La tarea profética del laico se desarrolla por la vida y la palabra: en las estructuras seculares contra los poderes dominadores del mundo, en la vida familiar en fe y amor (LG 34, GS 49), en testimonio de resurrección y vida inspirada por las bienaventuranzas (LG 38).

Este espíritu de bienaventuranzas es propio de la vida religiosa (LG 31), llamada a vivir la santidad mediante los consejos evangélicos (LG 39). La santidad es vivida como testimonio por los presbíteros y las familias (LG 41). El testimonio al servicio del amor, signo auténtico de discipulado, alcanza su máximo grado en la entrega total hasta dar la vida como Jesús, el martirio, el derramamiento de sangre en medio de las persecuciones, así como en una vida humilde en pobreza y obediencia (LG 42). Esta opción puede realizarse en la consagración como testimonio de la vida nueva redimida por Cristo (LG 44), que conduce hacia la vida eterna, alimentada por el cuerpo y sangre de Cristo (LG 48). La vida eterna es gozada y testimoniada por los apóstoles, mártires y santos, a los que nos unimos en la liturgia (LG 50).

En el Posconcilio el testimonio es un tema que ha sido reflexionado extensamente en el marco de la evangelización, sobre todo por Pablo VI en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Evangelizar es la identidad más profunda de la Iglesia (EN 14-15), es dar testimonio del amor de Dios revelado en Jesucristo, que da la vida y la llama a plenitud (EN 26), a la liberación de los pueblos de la opresión (EN 30-36). El testimonio auténtico de vida es el medio primero y fundamental (EN 41, 76), dentro de una serie de etapas (EN 21-24): al testimonio le siguen el anuncio explícito, la adhesión vital y comunitaria y el apostolado. Este testimonio presupone una inculturación del evangelio (EN 20, cf. GS 53-62) y una actitud de diálogo diversificado según el oyente (EN 51-57); ha cobrado fuerza la contextualización. Juan Pablo II, por su parte, unió la vocación misionera y el desafío evangelizador en su encíclica *Redemptoris Missio* donde urgió a la

Iglesia a volcar sus fuerzas en la *nueva evangelización* (RM 3), según las circunstancias del lugar (RM 33): los pueblos que no conocen a Cristo donde la misión es típicamente misionera, las comunidades con mayor solidez cristiana donde la misión es de atención pastoral, las comunidades o lugares (Iglesias europeas y algunas jóvenes) de numerosos bautizados donde el fervor cristiano ha decaído; en éstas es necesaria una revitalización. Además, surgen *nuevos areópagos* (RM 37) como las comunicaciones, las tareas de promoción humana, la cultura, el diálogo interreligioso.

**Misión y diaconía**

Con las categorías de la evangelización y misión, entramos en un campo compartido por el testimonio y la diaconía. En el Nuevo Testamento, el término griego διακονία no diferencia claramente los ministerios instituidos de los que no lo son. Por su parte, el verbo διακονέω hace referencia a múltiples servicios dentro de la comunidad. En los evangelios, se encuentra el verbo en narraciones, parábolas y enseñanzas. Entre las narraciones, lo encontramos en Mc 1, 31 al referirse a la respuesta de la suegra de Pedro tras su curación; en Mc 15, 40s al servicio prestado por varias mujeres (en Lc 8, 3 se alude al apoyo económico); en Lc 10, 40 a la actitud de Marta (vista de forma crítica, pues sus quehaceres le impiden la actitud de escucha de su hermana María). En las bodas de Caná (Jn 2, 1-11), los servidores son los que posibilitan la transformación del agua en vino por mediación de María (v. 5) y conocen el signo milagroso, el origen del vino bueno (v. 9). Como se ve, las mujeres ocupan un lugar preponderante en las narraciones.

En la enseñanza de Jesús, el servicio ocupa un lugar destacado como actitud propia del Reino. Ya en el discurso programático Lc 4, 16-21 Jesús hace suyas las palabras salvíficas del profeta (Is 61, 1s) uniendo "buena noticia" y servicio a los pobres. Todos los milagros han de ser leídos en esta clave. Pero su enseñanza en el camino a Jerusalén incluye elementos específicos sobre el servicio. Así, en Mc 9, 33-37 lo contrapone a la discusión de los discípulos sobre "quién era más importante" (v. 34) y al ser "primero", invitando a recibir a un niño. En el paralelo mateano (Mt 18, 1-5) invita a "ser como niños" (v. 3). En Mc 10, 35-45 contrapone a la discusión sobre los puestos para "sentarse en el Reino" la actitud de beber el cáliz (metáfora de entrega) y, en un contexto de ira entre los Doce, contrapone a la tiranía el servicio y la entrega para el rescate. En Lc 22, 24-30 esta enseñanza está enmarcada en la última cena, en la forma de construir comunión. En Lc 17, 5-10 el servicio es la respuesta del hombre para crecer en la fe y la obediencia. En Jn 12, 24-26 el servicio también es entendido desde la entrega, desde el paradójico perder la vida para ganarla, pero ofreciéndole un sentido existencial-cristológico: servicio ligado a seguimiento y el estar junto a Cristo y el Padre. Este sentido es verdaderamente liberador respecto de la esclavitud del pecado (Jn 8, 31-36). En el

lavatorio de los pies (Jn 13, 1-17), el servicio es un gesto que simboliza y preconiza el amor "hasta el extremo" (v. 1), de testamento antes de "volver a Dios", de imitación de las actitudes de los esclavos, que invita a sus discípulos a realizar siguiendo su ejemplo. En la narración de la última cena, el cuarto evangelio sustituye el rito de institución eucarística por el lavatorio, significando que la eucaristía y la comunión con Dios se culminan en la vida mediante el servicio.

Por último, la diaconía tiene también ligado un sentido escatológico. En la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) el servir (v. 44) es lo que diferencia a los hombres que se han encontrado con Cristo en el necesitado y los que no. En Lc 12, 35-38, tras haber mostrado la actitud del hombre –que se juega su corazón y el Reino según cómo actúa respecto al dinero o las necesidades cotidianas–, invita a la vigilancia e ilustra el don de Dios como un Dios que servirá al mismo hombre en una mesa común.

En Hch y las cartas, el ministerio[186] más aludido es el apostólico (Hch 1, 17.25) pero lo amplía dentro de la diversidad de servicios eclesiales (1 Cor 12, 5), como el de profecía, enseñanza, obrar milagros, curaciones, asistencia caritativa, gobierno, lenguas (1 Cor 12, 28; Hch 13, 1), la atención de la mesa (Hch 6, 1-6), donde se cita la "imposición de las manos"; la presidencia (1 Ts 5, 12), el servicio de pastor (Ef 4, 11), la unción de enfermos (Sant 5, 14), la protección de otros (Rm 16, 1s). En varios pasajes se habla de la constitución de un cuerpo de ancianos (Hch 14, 23; 15, 2; 20, 17; Tit 1, 5; 1 Pe 5, 1s), epíscopos (Flp 1, 1; 1 Tim 3, 1s; Tit 1, 7) y un orden de viudas (1 Tim 5, 9). También aparecen otros servicios esporádicos, como la organización de una colecta en favor de los pobres de Jerusalén (Rm 16, 26ss; 1 Cor 16, 1ss; 2 Cor 8). Esta labor también está incluida en los sumarios de Hch al hablar de poner los bienes en común (Hch 2, 45; 4, 32) o al sacar las consecuencias morales lógicas en la comunidad desde la entrega amorosa de Cristo (1 Jn 3, 16ss). Pablo menciona a diversos/as colaboradores, sin explicitar la labor que realizan, bien en la evangelización o apoyo de otro tipo. Las tres dimensiones de las tareas de la Iglesia (testimonio, servicio, liturgia) están íntimamente ligadas.

Ha de considerarse que entre las primeras comunidades, un buen número de cristianos eran de condición humilde, tanto en lo económico como en el status social (mujeres, esclavos, extranjeros). La misma encarnación y muerte de Cristo es leída como un abajamiento hasta convertirse en esclavo (Flp 2, 6-8). Esta visión abre una nueva perspectiva liberadora acerca de la dignidad del ser humano, frente a las diferencias e injusticias sociales (Gal 3, 27s). No obstante, en la Historia de la

---

186 *Ministerio* en: X. León Dufour, *Vocabulario de Teología bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1967, 473-475.

Iglesia van a convivir corrientes que aboguen por la reforma de la sociedad en esta línea con otras que acepten la estructuración social establecida (Rm 13, 1-8; Col 3, 22-25; Ef 6, 5-8; 1 Tim 6, 1-5; Tit 2, 9s). Por otro lado, los cristianos pertenecientes a las tradiciones del libro del Apocalipsis aceptarán el martirio por parte del Imperio. Por esta razón, el NT incluye también pasajes relativos a persecuciones, en tono de animación y fortalecimiento (2 Cor 12, 10; Gal 6, 12), de anuncio escatológico (Lc 21, 12s; 2 Ts 1, 3-10; 2 Tim 3, 11-15), de configuración con Cristo (2 Cor 4, 7-11) o incluso son puestos en boca de Jesús en forma de bienaventuranza (Mt 5, 10), de configuración profética (Lc 11, 49ss) o de confesión de fe en Jesús ante el mundo (Jn 15, 18-21).

La situación de la Iglesia ante el mundo cambia sustancialmente a partir de la conversión y edicto del emperador Constantino (313), aceptando el cristianismo como "religión lícita", o tras el edicto del emperador Teodosio (380), que la declara "religión oficial". Esta situación, que implica el fin de las persecuciones de la Iglesia por el Imperio, hace que la dialéctica Iglesia-mundo esté mediatizada por esta simbiosis y posición de poder. En el Medievo toma cuerpo la *societas christiana*, cuyos fundamentos empiezan a palidecer a partir de la Modernidad y especialmente con la Revolución francesa (1789). Gran parte del esfuerzo eclesial busca una restauración de la condición anterior.

Pero el Concilio Vaticano II[187] piensa, con Juan XXIII, en otra forma de relación. El decreto *Dignitatis humanae* acepta la dignidad del ser humano (DH 1; cf. GS 12) y la libertad religiosa (DH 2), con consecuencias jurídicas, en base a la búsqueda personal de la verdad. La promoción de los derechos de la persona y del bien común son tareas, a distintos niveles, para la Iglesia y las autoridades civiles (DH 6) y es asimismo necesaria la aceptación de la libertad de la Iglesia y de independencia con respecto al poder civil (DH 13).

Pero es la constitución *Gaudium et Spes* la que abre la vía del diálogo solidario al afirmar (GS 1):

> *"los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. [...] La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia."*

Desde ahí anuncia su intención de dirigirse "a todos los hombres" para ofrecer su visión sobre la humanidad y el mundo, entendido en su dimensión de espacio de la vida y como mundo amorosamente creado, de pecado y salvación, llamado a consumarse (GS 2). Escucha los grandes

187 Para la reflexión sobre el Concilio y Posconcilio, nos inspiramos en: S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, en: G. Uríbarri (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 13-95.

interrogantes del hombre, se ofrece a dialogar, mostrar la salvación, colaborar en actitud de servicio (GS 3).

La Constitución dedica tres capítulos a la exposición sobre el ser del hombre, de la sociedad y la actividad para retomar en el capítulo IV la relación Iglesia-mundo que ahora esbozamos. La Iglesia se entiende como "entidad social visible y comunidad espiritual", con una finalidad escatológica pero compartiendo con el mundo el tiempo presente en su peregrinación. Su identidad se refleja en su aportación respecto a la dignidad humana, el fortalecimiento social y la significación de la actividad junto a otros hombres y comunidades (GS 40).

La Iglesia entiende que Dios es el fin de la existencia del hombre, pero respeta la libertad para el servicio a Dios y bien de la humanidad. Dios es Señor de la historia pero lo creado y el hombre son legítimamente autónomos, autonomía que Dios dignifica y consolida (GS 41). Desde este reconocimiento de autonomía, la aportación de la Iglesia es la del servicio. Es una misión religiosa –que abarca todo lo humano (GS 11)–, en un valioso dinamismo social hacia la unidad a partir de todo lo bueno, verdadero y justo ya existente (GS 42). El servicio atraviesa todas las tareas de la vida cotidiana, llama a la mejor destreza y el discernimiento dentro de la pluralidad de opciones. El servicio resitúa el papel laical y magisterial y llama a la purificación y renovación eclesial (GS 43). La Iglesia, además, reconoce los beneficios recibidos del mundo, el saber, la cultura, donde la revelación se expresa y adapta, donde la Teología está llamada a "auscultar, discernir e interpretar las voces de nuestro tiempo" (GS 44). Todo servicio de promoción es valioso para la Iglesia. El mutuo servicio Iglesia-mundo[188] procura el advenimiento del Reino y la salvación de la humanidad. La Iglesia entiende su ser "sacramento universal de salvación" refiriéndose a Cristo, que une lo divino y humano y recapitula el hombre, el mundo y la historia (GS 45).

Las principales aportaciones del Posconcilio han venido de una progresiva vivencia de estos elementos, que resituaban la misión de la Iglesia. La evangelización estaba ligada a la liberación de situaciones de injusticia (EN 30), donde la Iglesia, en su diálogo con el mundo, se hacía especialmente solidaria, no solo *para* los pobres, sino *con* los pobres; de aquí la *opción preferencial por los pobres* (SRI 42-45), que fue la consigna apoyada por la Teología de la Liberación y las Conferencias Episcopales latinoamericanas en Medellín (1968) y Puebla (1979) y ratificada por Francisco en su consigna: *una Iglesia pobre para los pobres*, evangelizada por ellos (EG 198-199).

188 Esta reciprocidad es la que explica el esquema descendente-ascendente, el basarse en la Revelación que viene de Dios y escrutar los signos de los tiempos del mundo (GS 4).

La Iglesia asistía a las tensiones internacionales, compartía las tareas caritativas con instituciones civiles y la defensa de los derechos humanos con las bases eclesiales y los explotados; vivía la dialéctica y caridad política, no desde una asesoría externa sino comprometida con los procesos políticos de democratización, particularmente en los países latinos. La misión pasaba por la *inserción*, lo que en África, con los procesos de descolonización a partir de los años 60 y la creciente deuda pública, que suponía una hipoteca para las posibilidades de desarrollo, con la secularización europea y la potenciación de las Iglesias locales, la misión tomó progresivamente rasgos más nativos y se volvió urgente el desafío de la reconciliación. En Asia, debido a la minoría numérica, la misión ha estado fuertemente influida por el diálogo interreligioso.

En Europa hemos asistido a la caída del comunismo en el Este y la preponderancia del neoliberalismo económico, lo que afecta a todas las esferas de la vida, incluida la religiosa. Juan Pablo II ha renovado la Doctrina Social de la Iglesia con *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* y *Centessimus Annus*; Benedicto XVI lo ha continuado en *Caritas in Veritate*. Juan Pablo II también cultivó una especial sensibilidad hacia las diversas vulneraciones sufridas por la vida y dignidad humanas (*Evangelium Vitae* 2), los gritos de la sangre que se siguen oyendo hoy (EV 10), a los que solo la sangre de Cristo, en amor entregado, puede responder (EV 25; cf. EG 178). Ante las cuestiones abiertas por el Concilio en el diálogo Iglesia-mundo, especialmente a partir de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, la Moral (que será tratada en el último capítulo) ha emergido como una de las disciplinas de mayor actividad teológica, particularmente en el debate autonomía-heteronomía[189]. Juan Pablo II ha desarrollado su pensamiento en la encíclica *Veritatis Splendor.*

Con el Papa Francisco, este diálogo toma un itinerario decididamente pastoral (EG 25), animando el diálogo sinodal con una visión más descentralizada (EG 16) y teológicamente plural (EG 40), saliendo hacia las periferias (EG 20, 48-49), reformando la Iglesia (EG 17, 26-27, 30-32) y los agentes pastorales (EG 78-109), centrando el discurso moral en la misericordia (EG 37, 43-44, 114), denunciando la inequidad económica, la “cultura del descarte”, la homogeneización cultural de la globalización (EG 52-62, 202-206).

**María, tipo de la Iglesia**

Tras haber visto la identidad y misión de la Iglesia en el mundo, ahora nos adentramos en ver cómo estas dimensiones están reflejadas en María, tipo de la Iglesia.

---

189 J. L. Martínez, J. M. Caamaño, *Moral fundamental*, Ed. Sal Terrae, Maliaño 2014, 308-325.

En el comienzo de la vida de Jesús se encuentra María (Lc 1, 26-38), sierva de Dios, acogedora del Espíritu y portadora del Hijo. Al final de la vida de Jesús, también María se encuentra al pie de la cruz junto a su Hijo y el discípulo amado (Jn 19, 25-27), en cuya casa hace una nueva morada. María es testigo primero de la kénosis de Dios, en la encarnación y en la cruz. La realidad histórica que presentan los evangelios es la de una mujer marginal, de una aldea marginal, madre de un judío marginal[190]. Los datos del nacimiento apuntan en la misma dirección: mujer en riesgo de ser repudiada, visitada por unos extranjeros (Mt), rechazada en las posadas en el momento del parto, ocurrido en un establo, en la compañía de pastores (Lc). Estas narraciones adelantan algunas de las características que acompañan a la vida pública de Jesús.

María es presentada también como judía fiel y observante (Lc 2, 27) que expresa las esperanzas mesiánicas de Israel en el *Magnificat* (Lc 1, 46-55). Ella misma ha de comprender progresivamente el sentido de la misión de Jesús (Lc 2, 50s). La vida de María está guiada, como en las bodas de Caná, por acompañar a Jesús y sus discípulos (Jn 2, 1-2.12) y precipitar el primer signo del Reino (Jn 2, 3-5); por entender que el ser miembro de la "nueva familia" de Jesús aboca a cumplir la voluntad de Dios (Mc 3, 31-35). Ella será de las pocas que acompañe a Jesús en la cruz y persevere en la oración junto a los discípulos y discípulas en el nacimiento de la Iglesia (Hch 1, 13s).

Con María la historia de la salvación transita de relaciones basadas en lazos de sangre familiar, étnicos, a una nueva familia de "hermanos"[191] en la fe; la hija de Sión (Is 62, 11s; Sof 3, 12-20; cf. LG 55) se vuelve discípula en la nueva Israel. Esta transición de apertura se corresponde con la apertura que la Iglesia experimenta en el proceso de evangelización tras Pentecostés. Este "movimiento peregrinante" es el que establece la constitución *Lumen Gentium* en su capítulo VII, para hablar sobre la posición de María en el Misterio de la Iglesia en el capítulo posterior.

*Lumen Gentium* estructura el capítulo VIII dedicado a María en relación a su papel en: la economía salvífica, la relación con la Iglesia, el culto mariano y signo de esperanza y consuelo. El enmarque eclesiológico intenta superar otros acercamientos a María en clave de "privilegios" o hipertrófica[192], en una línea más histórico-salvífica y ecuménica. La economía hace releer los textos veterotestamentarios Is 7, 14 y Miq 5, 1-3 con la óptica mateana de cumplimiento de las promesas a Israel de la llegada de un Salvador a través de una mujer virgen-doncella (la traducción al griego de

190 J. C. R. García Paredes, *Mariología*, Ed. BAC, Madrid 1995, 27-31.
191 La palabra "hermano" aparece más de 300 veces en el NT.
192 A. M. Calero, *La Iglesia, Misterio, comunión y misión*, Ed. CCS, Madrid 2001, 468.

los LXX es "virgen", el original hebreo parece ser "doncella") en Belén, en el misterio encarnado, contando con la iniciativa de gracia del Espíritu (Lc 1, 28) y la colaboración y aceptación del designio divino en ella misma, en el *fiat* (Lc 1, 38). María se convierte en causa de salvación por medio de la obediencia en la fe, que deshace, a los ojos de Ireneo, la desobediencia incrédula de Eva (Gn 3, 1-6)[193]. En este contexto el Concilio recuerda el dogma de la inmaculada concepción promulgado por Pío IX en 1854 (DH 2803) y de la asunción en el cielo, promulgada por Pío XII en 1950 (DH 3903). El sentido es de victoria frente al pecado y la muerte (LG 59).

La Constitución continúa reconociendo la única mediación redentora de Cristo, que la acción maternal de María por los hombres apoya (LG 60). Esa acción se fundamenta en el designio eterno de Dios, la acción histórica en su vida y en el ejercicio de las virtudes teologales (LG 61), que se continúa en el auxilio a los creyentes (LG 62), siendo modelo para la Iglesia (LG 63) en maternidad -por engendrar una vida nueva- y virginidad -por fidelidad a Cristo- (LG 64), lo que puede desarrollar en la contemplación del misterio encarnado y el apostolado (LG 65).

El culto a María tiene una larga historia (LG 66) desde el credo de la *Tradición Apostólica* de Hipólito (DH 10), es fuente cierta de esperanza y consuelo (LG 68) y puede interceder por la unidad cristiana (LG 69). El culto cobra un fuerte impulso a partir del Concilio de Éfeso (431), con la promulgación del título "Madre de Dios" (DH 251), título que fue ocasión para una fuerte discusión cristológica entre Cirilo de Alejandría (partidario) frente a Nestorio (opositor, cf. DH 251a-251e) en la que se establece que María da a luz a Cristo, da a luz al Verbo encarnado y, por tanto, a Dios-Verbo (DH 252). *Lumen Gentium* encuadra este título en una óptica teológica más amplia al comentar dicho título:

- "Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo" (LG 53), en una óptica trinitaria;
- "madre de los miembros de Cristo" (LG 53) en una óptica eclesiológica[194];
- "Madre de los hombres" (LG 54), "Madre de los vivientes" (LG 56), en una óptica antropológica;
- "Madre de Jesús" (LG 56) en una óptica más centrada en lo humano-histórico de Jesús;
- "Madre de Dios totalmente santa e inmune de toda mancha de pecado, como plasmada y hecha una nueva criatura por el Espíritu Santo" (LG 56), en una óptica pneumatológica;

193 Ireneo de Lyon, *Adversus Haerenses* III, 22, 4.
194 Pablo VI proclamó a María "Madre de la Iglesia", título que el Concilio explícitamente no recogió, por las dificultades ecuménicas que conllevaba. No obstante, lo recogió el Catecismo: CEC 963.

- "la Madre de Dios es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo" (LG 63; cf. LG 64), en una óptica teologal, que abarca las formas de piedad popular (LG 66).

## 5. La sangre sacramental, signo de vida y reconciliación

En el capítulo referido a los sacramentos, trataremos los más directamente relacionados con la sangre de Jesús, la vida y la reconciliación, a saber, los sacramentos del bautismo, la eucaristía y el perdón. Antes de comenzar con el tratamiento particular de la sangre en los sacramentos, queremos hacer una breve reflexión sobre la categoría de "signo" y aplicarlo a la sangre, viendo cómo la sangre es signo que remite al hombre a una realidad mayor. *Per visibilia ad invisibilia*.

En la constitución dogmática *Dei Verbum*, el Concilio Vaticano II reconoce que Dios se revela a sí mismo y los hombres tienen acceso a la vida divina intratrinitaria. "Dios invisible habla a los hombres como amigos" y lo realiza "con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí", lo que se plenifica en Cristo (DV 2). En su propia naturaleza el hombre es un ser simbólico y sacramental, porque el mismo lenguaje es simbólico, porque mediante el símbolo puede el hombre acceder y expresar aquello que le trasciende y a la vez le configura, pero lo puede hacer desde lo corporal, espacial y temporal (dimensiones en las que transcurre la vida e historia del hombre).

Dentro de este contexto general, la sangre es un elemento vital fundamental, que recorre todo su cuerpo y lo mantiene vivo, pero que a su vez, en su propio funcionamiento fisiológico, expresa la "posesión" de un ingrediente de "aliento vital" que convierte al hombre de "ser de tierra" a "ser viviente" (Gn 2, 7). Ese aliento vital es un elemento que le convierte en un ser que convive en la vida de los demás animales pero que le remite de manera única a una experiencia de donación que le liga existencialmente al ser que le crea y mantiene. La sangre simboliza como pocos ese elemento poseído y mantenido, que le vitaliza de manera irrefleja. Asimismo el hombre encuentra a otros seres que son "hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2, 23), seres de su propia sangre, que comparten con él la misma condición vital. Así, la sangre es signo de vida, donación y fraternidad humana.

Esta forma simbólica es expresada bíblicamente con el término μυστήριον, que alude a un signo que manifiesta y a la vez oculta aquello a lo que remite. Recorriendo los textos neotestamentarios que contienen el término griego, podemos realizar un enriquecimiento progresivo de la pluralidad de significados y dimensiones que contiene el término, observándose una relevancia cristológica y soteriológica fundamental. En Mc 4, 10-12 (y par.) el misterio se refiere al Reino de Dios, centro de la predicación y acciones curativas de Jesús. En el corpus paulino el misterio se concentra en el

designio salvífico de Dios que se va realizando en el tiempo, transformando al hombre, la acción, la comunidad humana y la vida:

- Cristo: el himno cristológico de Ef 1, 3-14 encuadra en la entrega de la sangre de Jesús la manifestación del designio salvífico de Dios. El himno de 1 Tim 3, 16 relaciona el misterio de Cristo con el misterio de la piedad.
- Diakonia-Caritas-Communitas: 1 Cor 2, 1-8 habla del misterio realizado en la cruz, contrario a la sabiduría corriente, misterio que a lo largo de todo el capítulo 2 pone en contacto al hombre con el Espíritu de Dios. En la misma carta, ese misterio se hace servicio en 4, 1; en 13, 2 queda subordinado al amor y en 14, 1-4 a la edificación comunitaria; en la carta pastoral 1 Tim 3, 8-10 se regula cómo ese misterio se concreta en los diáconos.
- Magis: Rm 16, 25s, Col 1, 26s y Ef 3, 3-12 hablan de la ampliación del Evangelio a los gentiles que supera toda sabiduría (Col 2, 2s), mientras en Rm 11, 25 se refiere a la futura conversión de Israel; se hace una ampliación de este misterio en forma de salvación expansiva de formas completamente nuevas y contraculturales: en Ef 5, 25-33 el hombre está llamado a vivir el misterio amoroso hacia su mujer, como Cristo lo hace hacia su Iglesia (texto básico para la comprensión católica del matrimonio sacramental y la indisolubilidad), mientras en Ef 6, 14-20 el misterio del evangelio de la paz se manifiesta como acción de verdad, justicia, fe y salvación.
- Vida incorruptible: en 1 Cor 15, 51-57 el misterio es transformación de toda persona en incorruptible, que supone la derrota de la muerte y el pecado.

Las dimensiones agrupadas en estos cuatro apartados pretenden ofrecer elementos propios de la teología sacramental: la fundamentación en Cristo, la ubicación eclesiológica y la orientación diaconal, la progresividad-crecimiento que introduce y alienta en la vida cristiana, el horizonte escatológico al que apunta.

## *5.1.* El bautismo, fuente de nueva vida

*"Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda librado del pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús".* (Rm 6, 4-11)

Una somera búsqueda de citas referidas al bautismo en las principales constituciones conciliares nos ofrece ya un primer esbozo del significado del bautismo para la vida del cristiano. Es puerta de entrada al cristianismo (LG 14) que configura la identidad de la persona en Cristo y el Misterio Pascual (LG 7, SC 6-7), la relación personal con Dios (LG 10), la inserción en la Iglesia (LG 11) y la vida cristiana (LG 31-33), el catecumenado preparatorio (LG 17), el camino hacia la salvación (LG 24), la participación de la naturaleza y santidad de Dios (LG 40) de forma "plena, consciente y activa" en la liturgia (SC 14), el nacimiento a una vida nueva e inmortal (LG 64). Es, junto a la eucaristía, uno de los *sacramentos mayores*.

**Fundamentación bíblica**

Comenzamos buscando el fundamento bíblico de este sacramento. Lo primero que se constata es la existencia previa del bautismo de Juan, no asimilable a los ritos de purificación o ablución de su tiempo, sino a un "bautismo de conversión para perdón de los pecados" (Mc 1, 4) ejercido en el otro lado del Jordán, en las periferias del Imperio romano y de Judea, en zona desértica. El discurso de Juan (Mt 3, 7-12) se enmarca dentro de la dialéctica profética judía, con elementos como el "juicio inminente", el fuego, elementos que urgen la conversión, tanto a nivel individual como social. La distinción entre el bautismo de agua y el bautismo del Espíritu dará pie a la distinción entre los sacramentos del bautismo y la confirmación. Por otro lado, que Jesús acepte ser uno de los bautizados (3, 13-17) indica la idea de ser uno más del pueblo en la fila de los pecadores, en representar externamente como conversión el inicio de su vida pública; podría suponer también una variante particular de la teología de la kénosis, pues el bautismo de Juan era un "bautismo de periferia social", una forma particular de asumir la condición de esclavo (Flp 2, 7). Posiblemente Jesús mismo bautizó (Jn 4, 1) y ese bautismo se entiende como adhesión total a la persona de Jesús (descrita en el cuarto evangelio por medio de la circularidad de elementos: fe, vida, ver, vid, discípulo, etc.). Tras su muerte y resurrección, el bautismo se entiende de forma nueva como misión en la Iglesia primitiva y adhesión a Jesucristo (Mt 28, 18-20), que permanece incondicionalmente, donde Jesús es más claramente objeto de fe dentro de la afirmación trinitaria. En los Hechos, tras una "profecía de periferia" (Hch 2, 36: "Dios ha constituido Señor y Cristo a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado"), la conversión aboca al bautismo *en el nombre de Jesús* para el perdón de los pecados y la recepción del Espíritu (2, 38). En 19, 4-5 Pablo liga el bautismo de conversión de Juan y el nombre de Jesús. Bautizar en el nombre de Jesús presupone, como en todo acto sacramental, una previa evangelización, una proclamación y aceptación del kerygma.

Pablo desarrolla la teología del bautismo colocando en un triple paralelo la Pascua de Jesús, el rito

bautismal y la vida del cristiano[195]: muerte-resurrección de Cristo, inmersión-emersión del agua, vida de pecado-vida de gracia. En este triple paralelo se visibiliza con claridad el sentido pascual del bautismo, la configuración del creyente con Cristo. Esta Pascua en el cristiano lo convierte en nueva criatura, hijo en el Hijo, hombre que recibe el Espíritu, hombre nuevo, templo del Espíritu Santo, hombre en quien Cristo vive, etc. Son imágenes que representan de diverso modo la nueva condición del hombre cristiano, que se ve sanado de raíz, renovado e impulsado a evangelizar.

Y ese paso es un paso realizado a través de la fe, por esto el bautismo es llamado *sacramento de la fe*. En Pablo la fe no se entiende como contrapuesta a la increencia, sino a la vida según la Ley, según la carne, es decir, una vida del hombre replegado sobre sí mismo. Por ello en Pablo la fe salva y las obras (de la Ley) no; pero en cuanto fe adherida a Jesucristo, es fe amante, operante. Y además es fe que da testimonio. Por ello en el bautismo el cristiano se configura en el bautismo como sacerdote (relación con Dios), profeta (testimonio) y rey (amor que sirve al pueblo).

El cuarto evangelio liga de forma más clara la fe y las obras ("signos"). En este evangelio el bautismo de Jesús es asociado al perdón de los pecados (Jn 1, 19-34) que impedían la relación del hombre con Dios, pues Jesús es la Palabra de Dios hecha carne (1, 14) y sobre él ve el Bautista posarse el Espíritu. El agua de purificación de los judíos en Caná (2, 1-12) es convertida en vino de alegría compartida. Anuncia a Nicodemo que para ver el Reino de Dios es necesario nacer de nuevo (3, 3), del agua y del Espíritu (3, 5). Jesús mismo es el agua que sacia toda sed, que se convierte en fuente de agua viva (4, 14) y del Espíritu (7, 37ss), lo que Jesús anuncia repetidamente como futura llegada del Paráclito, pero que en su propia vida se consuma: le lleva a amar hasta el extremo lavando los pies de sus discípulos (Jn 13, 2.5) y le lleva a la cruz (7, 39; 19, 34). El agua y la sangre han sido donadas en plenitud por Jesús en la cruz y en quienes son testigos de ello, María y el discípulo amado, nace una nueva acogida y un nuevo hogar (19, 26s), lo que indica un camino y misión para la Iglesia.

**El bautismo en la Tradición y el Magisterio**

Los padres de la Iglesia han hecho exégesis alegórica de este texto ligando el nacimiento de la Iglesia al costado de Cristo, la generación de agua y sangre con el bautismo y la eucaristía, los dos sacramentos mayores; el agua como símbolo del Espíritu y la sangre como signo de la humanidad mortal de Jesús.

---

195 H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*, Ed. Herder, Barcelona 1989, 141-142.

Por otro lado, los padres han comprendido el "bautismo de sangre" (martirio) como fuente de los mismos efectos que el bautismo desde la lectura de Mt 10, 32.39, desde la veneración que ha profesado en la antigüedad por los mártires y algunos testimonios: así, Tertuliano habla de la sangre como *segundo baño* del bautismo[196]; Cipriano que explicita la expresión "bautismo de sangre" como la más gloriosa[197]; Agustín le reconoce la misma eficacia que al bautismo de agua, testimonia el poder del Espíritu y facilita el encuentro con Cristo[198]. El Catecismo de la Iglesia Católica lo recoge en su número 1258, junto al bautismo de deseo.

El bautismo formó parte de todo un proceso en el que se entendía que "el catecúmeno necesita tiempo" (Clemente de Alejandría). En Roma y Alejandría se estimaba en tres años y en ese tiempo se desarrollaba un conocimiento de la Escritura, una conversión moral (las *dos vías*), una formación litúrgica y una profundización en el Símbolo. Los candidatos se presentaban al obispo y los padrinos testimoniaban ante la comunidad eclesial el proceso seguido por los catecúmenos. La Cuaresma suponía un tiempo especial a nivel catequético (Escritura y Símbolo), ritual (entrega del Padrenuestro, expresión del Símbolo) y moral-ascético (penitencia, ayunos, exorcismos, vigilias y oración). La Semana Santa añadía una preparación espiritual.

En los primeros siglos, los ritos y el orden de los mismos difieren de unas regiones a otras[199]. El mejor documentado es el romano, gracias a la *Tradición apostólica* de principios del siglo III, tradicionalmente atribuida a Hipólito, que sigue la secuencia: inmersión-unción-imposición de manos-signación-comunión. De esta secuencia se sigue el orden sacramental siguiente: bautismo-confirmación-eucaristía, donde los ritos postbautismales son los que, con el paso del tiempo, darán origen al sacramento de la confirmación. Sin embargo en Oriente no estaban presente los ritos postbautismales pero sí una unción especial prebautismal que expresaba la comunicación del Espíritu. La teología de la Confirmación seguirá un camino paralelo a los debates pneumatológicos.

La teología y praxis del bautismo se vieron sacudidas por las herejías y apostasías y la discusión sobre el bautismo de los convertidos a la Iglesia Católica que se habían bautizado en otras

196 Tertuliano, *De baptismo* XVI, en: Tertuliano, *El bautismo. La oración*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2006, 171-173.

197 Cipriano, *Ep. 73 a Yubayano*, XXII, en la edición bilingüe: J. A. Gil-Tamayo, *Obras completas de San Cipriano de Cartago* I, Ed. BAC, Madrid 2013, 878-881. Cipriano considera el bautismo de sangre como un segundo bautismo que completa el crecimiento de nuestra fe, nos une con Dios, otorga la corona de virtudes, nos lleva a ser amigos de Dios, en: Cipriano de Cartago, *A Fortunato, sobre la exhortación al martirio, Prefacio, IV*, en: ib., *Obras de San Cipriano. Tratados, Cartas*, Ed. BAC, Madrid 1964, 334.

198 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* XIII, 7, en: San Agustín, *Obras de San Agustín* XVII, Ed. BAC, Madrid 1958, 867-868.

199 Un mayor detalle sobre el catecumenado primitivo según las distintas Iglesias en: I. Oñatibia, *Bautismo y Confirmación*, Ed. BAC, Madrid 2000, 48-52.

confesiones heréticas o cismáticas. Prevalecerá el criterio del Papa Esteban (DH 110s) frente a Cipriano, admitiendo la validez de dichos bautismos si estaban realizados en el nombre de Cristo o la Trinidad. Agustín añadió la independencia del bautismo respecto del ministro, la separación entre el signo y la esencia y el carácter indeleble e irrepetible. A partir del siglo IV hay dos hechos que van a influir fuertemente en la teología y praxis del bautismo: el pensamiento de la aparición de una *mancha* causada por el pecado personal de Adán, sobre lo que Agustín desarrollará la doctrina del pecado original, y la discusión sobre los salvados y condenados (con la consiguiente *pastoral del miedo*). Tras el Edicto de Milán (313) y la conversión de Constantino, afluyen numerosos candidatos al bautismo cristiano en todo el Imperio. Esto urge el bautismo de los niños (atestiguado ya desde el siglo II en Tertuliano, críticamente) y la teología del bautismo como perdón del pecado original, junto a, paradójicamente, la decisión de cristianos adultos de posponer el propio bautismo por las exigencias requeridas, lo que provoca la decadencia del catecumenado. A la falta de instrucción en el pueblo, se une en el Medievo una categorización escolástica en términos aristotélicos, que pierde las referencias simbólicas, histórico-salvíficas y eclesiales.

El bautismo es, junto a la eucaristía, el único sacramento reconocido por Lutero, que enfatiza la importancia de la fe y la Palabra, que produce en el hombre la muerte al pecado original y su justificación, aunque el hombre continúe siendo pecador (*simul iustus et peccator*). Zwinglio considera al bautismo un mero signo externo de testimonio que no causa la gracia, innecesario para la salvación y el perdón del pecado original. Para Calvino es signo de la gracia otorgada. Pese a ello, los tres autores reconocen la validez del bautismo de niños (signo de misericordia gratuita sin obras por parte del infante, de la fe de los padres), algo que rechazan los anabaptistas, que negaban el pecado original y el valor de todo bautismo.

Frente a ello, el Concilio de Trento afirma la remisión del pecado original mediante el bautismo (DH 1515). La sangre derramada por Jesucristo opera en esta salvación la reconciliación de Dios con el mundo (DH 1513), lo que puede leerse como un indicativo de la "proexistencia" de Jesús (Schürmann) y la misión de Dios para el hombre. Aunque no afirme la necesidad absoluta del bautismo para la salvación[200], la salvación es accesible por medio del deseo del bautismo. Trento

200 L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Ed. BAC, Madrid 2004, p. 100, nota 134. Esto parece contradecir el canon 5 sobre el bautismo. La única forma de conciliar ambas afirmaciones es repensar para el bautismo el concepto de "necesario" para la salvación, como propone la CTI en el punto 10 de la argumentación sobre la salvación de los niños no bautizados: CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, Ed. BAC, Madrid 2007. Este documento se encuentra libremente disponible online: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html.

afirma también la superioridad del bautismo cristiano respecto al bautismo de Juan, que el bautismo cristiano no erradica la concupiscencia y que el hombre puede pecar tras el bautismo (sentido de la penitencia), obliga a la fe y las obras, imprime carácter, otorga la justificación y es irrepetible.

Ya hemos especificado al principio las principales aportaciones del Concilio Vaticano II, en una óptica de recuperación del sacerdocio común (LG 10), lo cual lo coloca en categorías más existenciales, en conexión con la integridad de la vida; la salvación otorgada es misión (no potestad) de la Iglesia, junto a la fe y la caridad (LG 24).

## *5.2.* La sangre eucarística, fuente de una Nueva Alianza

*"Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío.» Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío.»"*
(1 Cor 11, 23-25)

La eucaristía se convierte, tras el Concilio Vaticano II, en el principal de los sacramentos, donde confluyen los otros, focaliza la teología espiritual pues es fuente y cumbre de la vida cristiana y es fuente de la Iglesia (*Ecclesia de Eucharistia, Eucharistia de Ecclesia*).

**Fundamentación bíblica**

La eucaristía se entiende a la luz de las comidas de Jesús histórico, el significado de la Última Cena y las comidas del Resucitado. Para ello, es preciso contemplar la comensalidad como acto antropológico en sí mismo. La comida es un acto necesario para la vida (dimensión biológica), un acto en el que los hombres se reúnen para comer juntos (dimensión social) en torno a una mesa común, lo que estrecha sus lazos (dimensión de intimidad) compartiendo alimento y palabra y generando identidad (dimensión cultural). Si a esto se une el vino, se vive como una expresión de celebración gozosa. El brindis es ocasión de enmarque del encuentro dentro de una historia a recordar por una efeméride particular. Por la relevancia de las comidas como un espacio reservado, importa el decidir quién está invitado y quién no a la comida.

Jesús utiliza las comidas de forma particular[201]. Va a comer a casas con pobres, impuros y pecadores (Lc 5, 30; 15, 1s; 19, 7), lo que provoca escándalo entre algunos de sus contemporáneos. Jesús usa la ocasión para proponer un nuevo orden social (Lc 11, 37-54). En la multiplicación de los panes y peces, judíos y paganos forman parte del mismo en los cuatro evangelios (tanto si tomamos la doble

201 R. Aguirre, *La mesa compartida*, Ed. Sal Terrae, Santander 1994, 58-133.

multiplicación de Marcos y Mateo, o la única de Lucas y Juan). En el cuarto evangelio el primer signo es la conversión del agua (paradójicamente vertida sobre enormes tinajas de piedra utilizadas para la purificación de los judíos, Jn 2, 1-12) en vino, elemento festivo propio de las bodas, cuya ausencia había sido causa de alarma para María. El vino era signo bíblico de alegría en la amistad (Eclo 9, 10), el amor (Cant 1, 4) y todo signo de gozo vital (Ecl 10, 19; Eclo 31, 27), con su consiguiente ambigüedad en el consumo y el dejarse llevar hacia prácticas paganas o idolátricas (Dan 1, 8). El vino nuevo requiere odres nuevos (Mc 2, 22), es signo de la llegada a los hombres del Novio (Mc 2, 19ss), ante lo que no cabe el ayuno. En este punto la predicación y los gestos de Jesús se distancian nítidamente de los del Bautista, así como de valores afianzados en la sociedad como la pureza, el honor y la vergüenza o las relaciones humanas de patrón-cliente. La alegría del nuevo anuncio viene acompañada de invitación a nuevos comensales, lo cual es también signo en enseñanzas morales y las parábolas del banquete escatológico (Lc 14, 12-24; 6, 21) o criterio de discernimiento ante el juicio final (Mt 25, 35), invirtiendo las lógicas humanas dominantes en la sociedad (Lc 13, 22-30). No obstante, en las comidas se puede reproducir también el egoísmo, los prejuicios y la falta de hospitalidad (Lc 7, 39; 12, 19s; 16, 19).

La Última Cena está guiada por una lógica de discurso de despedida e inauguración de un nuevo tiempo. La eucaristía se entiende como una comida del *entretiempo* entre las comidas de Jesús y el banquete escatológico, hecha en su recuerdo (ἀνάμνησις). Los relatos de la Cena tienen una fuerte impronta litúrgica visible en los paralelismos y los gestos y en el uso de tradiciones que la ligan con la Pascua judía (Ex 12, 1-28), la Alianza de Yahveh con su pueblo sellada con la sangre (Ex 24, 1-8) y la Nueva Alianza en el corazón del hombre (Jr 31, 31-34). Esta óptica se corresponde con una perspectiva histórico-salvífica de Dios con el pueblo. La Pascua judía es el gran momento que recuerda la liberación de la opresión egipcia; la Alianza supone el sellado de un camino, inquebrantable por parte de Yahveh, de relación y acompañamiento, guiado por el amor y el establecimiento de unos mandamientos (Ex 20, 1-17; Dt 5, 6-22). Esos mandamientos han sido repetidamente violados por el pueblo, cayendo en continuas infidelidades hacia Dios denunciadas por los profetas, lo cual ha sido motivo de una continua dinámica: Alianza-ruptura-castigo-perdón. Durante el exilio Jeremías anuncia una Alianza sellada no sobre piedra, como mandato externo, sino en el interior del hombre, al tiempo que Isaías anunciaba la misteriosa llegada del Siervo de Yahveh que, por la salvación del pueblo, aceptaba la marginación y el dolor en expiación en el cuarto cántico (Is 52, 13 – 53, 12).

Esta historia de salvación adquiere nuevas tonalidades en la vida de Jesús. Él es el Emmanuel, el

“Dios con nosotros” (Mt 1, 23), el nuevo Moisés que predica las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), la culminación de la Ley judía. Toda la vida de Jesús es anuncio salvífico en acciones de curación, palabras de misericordia, reunión de las “ovejas perdidas de Israel” (Mt 10, 6) y apertura a los excluidos (Lc 4, 16-21). Ante la oposición que se genera en su contra, Jesús celebra una cena donde se entrega totalmente, hasta asumir la muerte, en presencia de sus discípulos, que habrán de guardar su memoria y su praxis en forma de servicio. Su cuerpo se convertirá en Cuerpo de Cristo en comunión eclesial (1 Cor 10, 16s), lo que ya en la cena se expresa en la cena de los discípulos, de aquellos que lo han dejado todo por seguirle. Su sangre es nueva vida que se derrama (=muerte violenta) por (ὑπέρ, en favor o en sustitución, ambas posibilidades quedan abiertas en el original griego) los hombres y que abre la puerta a la participación definitiva en el Reino prometido. La participación y comunión establece una comensalidad con Jesús que adquiere notas existenciales de compromiso vital, unión plena con Él en la fe y nacimiento a una vida eterna (Jn 6, 53-58). En Marcos (Mc 14, 23-25) esto se expresa en que todos beben de la misma copa identificada con la sangre de Jesús; se trata de una comunión hasta la muerte. La Carta a los Hebreos enfatiza esta entrega en obediencia filial al Padre (Hb 5, 7-9) por la que la sangre de Jesús es fuente de salvación de todos los que padecen con Él, mediador de una nueva Alianza sellada con su vida (9, 15), Alianza eterna (13, 20). La nota “por muchos” (ὑπὲρ πολλῶν, Mc 14, 24) es leída como una Alianza para los alejados de Dios[202]; si en Marcos la preocupación es la multitud, en Lucas es la comunidad al decir “por vosotros” (ὑπὲρ ὑμῶν, Lc 22, 20).

El Resucitado se muestra a los discípulos también a través de comida, lo que se convierte en signo de reconocimiento de Jesucristo vivo y presente (Lc 24, 30s), en signo de misión de ser de nuevo “pescadores de hombres” (Jn 21, 9-14; Lc 5, 10) y repartir pan y peces.

**La eucaristía en la Tradición y Magisterio**

La fracción del pan se convierte en uno de los signos de la comunidad cristiana en sus comienzos (Hch 2, 42-47). La propia acción litúrgica evoluciona: desde las palabras eucarísticas sobre el pan-cena-palabras eucarísticas sobre el vino, a la separación del ágape y la celebración litúrgica (ya atestiguado en Pablo), donde permanece la absoluta interrelación entre la comunión eucarística y la comunión fraterna con los pobres (1 Cor 11, 20ss). Sin embargo, se toma la decisión de separar ágape y eucaristía, la cual se empieza a celebrar por la mañana, momento de la resurrección. En el siglo II Justino presenta la estructura litúrgica, muy similar ya a la actual. El pensamiento patrístico va enfatizando diversos aspectos: con la cristología alejandrina enfatiza la comunión con el Logos

202 H. Vorgrimler, *Teología de los sacramentos*, o.c., 182.

encarnado; con la cristología antioquena enfatiza el valor sacrificial; con la cristología antignóstica se enfatiza la participación real de los cristianos en el único sacrificio de Cristo. La liturgia primitiva, por su parte, no participa de las categorías escolásticas posteriores, ni busca el momento exacto de la transubstanciación, sino que entiende la totalidad de la plegaria eucarística[203] como oración de toda la comunidad eclesial a Dios Padre, en una secuencia dialógica, incluyendo diversos elementos que se suceden y cruzan: anámnesis, alabanza, epíclesis sobre las ofrendas, consagración, epíclesis sobre la asamblea. Agustín incorpora la teología del signo y enfatiza el papel de la Iglesia como Cuerpo de Cristo que se ofrece a sí misma.

Pero tras él, en la teología germánica se cae en cierta cosificación sensible de la gracia y protagonismo del sacerdote-mediador independiente del único Mediador Jesucristo, perdiéndose la centralidad cristológica y el lenguaje simbólico (controversias medievales sobre la identidad entre el Cristo histórico y el Cristo eucarístico) y la dinámica litúrgica-eclesial anterior. Aparecen los conceptos de *substancia* (para resolver la problemática entre realismo y simbolismo) y *representación* para hablar de la actualización del sacrificio eucarístico. La comunión del cáliz empieza a reservarse exclusivamente a los sacerdotes aludiendo a la presencia de Cristo en cada una de las especies.

La Reforma choca con la concepción escolástica y la visión sacrificial (ligada a los méritos). Lutero optó por la *consustanciación* (presencia de pan y vino, cuerpo y sangre del Señor, teoría rechazada por Calvino y Zwinglio), por el sacrificio en términos de recuerdo del sacrificio de Cristo en la cruz y por el fin de la presencia de Cristo en el pan y el vino tras la comunión (rechazo de la piedad de adoración, procesiones, etc.).

El Concilio de Trento presenta magisterialmente la presencia de Cristo en la eucaristía, la excelencia de la eucaristía sobre los demás sacramentos, la transustanciación y el sacrificio propiciatorio (incruento) de la Iglesia que recuerda el sacrificio cruento de Cristo. Asimismo toma la decisión disciplinar de reservar el tomar del cáliz a los sacerdotes, en base al poder de la Iglesia sobre los sacramentos (DH 1728) y la teoría de la concomitancia (Cristo está entero contenido en el pan y el vino, DH 1729). No obstante, la comunión bajo ambas especies para los laicos y sacerdotes no celebrantes queda abierto (DH 1760).

El Concilio Vaticano II percibe con mayor nitidez el valor de la presencia de Cristo total en la

203 C. Giraudo, *La plegaria eucarística*, Ed. Sígueme, Salamanca 2012.

eucaristía: Cristo con su historia, su presencia pneumática, en un marco histórico-salvífico (SC 5), con la recuperación de la dimensión anamnética (SC 47), la relación entre Cristo y el creyente que participa activamente (SC 48), presencia también perceptible en los demás sacramentos. Considera la eucaristía como fuente y cumbre de la vida cristiana (LG 11) y en relación a todos los demás sacramentos, que apuntan a ella. Recupera la dimensión eclesial de la eucaristía y toda acción litúrgica (SC 7). La dimensión sacrificial se entiende a un nivel existencial, configuradora de la vida cristiana (LG 10). Abre la puerta a la comunión de las dos especies (SC 55) en una apertura ecuménica al protestantismo. Se percibe la comunión eucarística como semilla de fraternidad, de envío de apostolado y testimonio en el mundo.

## *5.3.* La sangre para el perdón de los pecados

*"Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados"* (Mt 26, 27-28)

**Fundamentación bíblica**

Retomamos brevemente la reflexión sobre el pecado ya desarrollada en el primer capítulo. El pecado, entendido aquí como aquello que causa dolor, sufrimiento y muerte, es un tema continuamente presente en todos los libros bíblicos y, en otra terminología, en todo el pensamiento y la historia humanas, pues el dolor, sufrimiento y muerte son realidades insoslayables que el hombre observa continuamente y que le mueve a la reflexión, la transformación, la súplica, etc. Es una pregunta continua sobre el mismo hombre, como refleja en el propio relato del Génesis la pregunta divina al hombre que peca contra Dios -"¿dónde estás?" (Gn 3, 9)- y al hombre que peca contra otro hombre -"¿dónde está tu hermano?" (Gn 4, 9). La Biblia entiende que la creación es algo hecho voluntaria y libremente por Dios y, en sí misma, es buena (Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31, afirmación repetida tras cada "día" de la creación) y bendecida (Gn 1, 22.28; 2, 3). En esta primera aproximación se percibe claramente que el mal no es fruto de la creación de Dios sino obra exclusivamente humana que se deja engañar por una lógica que le cierra sobre sí mismo y le cierra al Creador, desobedeciéndole (Gn 3, 1-6). En los cuatro primeros capítulos del Génesis se percibe que la primera reacción divina no es el castigo, sino la pregunta dirigida a la persona; más aún, es una pregunta acerca de la persona (ella misma o el hermano), únicamente preocupada por la persona.

Toda la dinámica bíblica, especialmente la teología de los libros históricos, está impregnada de la secuencia siguiente que sirve de interpretación de la historia de Israel, que surgió con fuerza tras la

experiencia del exilio babilónico: pecado-castigo-conversión-salvación[204]. Esta secuencia viene ejemplificada en Jue 2, 11-19. Frente a esta realidad, desde el mismo pueblo judío surgen varias respuestas: la respuesta sacerdotal pone en pie una teología sacrificial, especialmente expresada en el libro del Levítico, que canaliza la reconciliación con Dios; la respuesta profética, que denuncia las transgresiones del pueblo y llama a la conversión y la reconstrucción de la Alianza primigenia; la literatura sapiencial recomienda la separación de justos e injustos; el libro de Job cuestiona radicalmente la forma tradicional de la teología de la retribución; el libro del Eclesiastés observa de modo trágico el triunfo de los injustos (Ecl 4, 1).

Es paradigmático el relato del adulterio del rey David con Betsabé (1 Sm 11-12), la denuncia del mismo por el profeta Natán y el salmo *Miserere* (Sal 51), que incluye elementos varios: súplica de piedad, reconocimiento de la ternura de Dios, del pecado propio, del acceso a la sabiduría que es fuente de verdad en lo íntimo de la persona, petición del borrado de la culpa, renovación del corazón, dualidad cercanía-lejanía, testimonio, alabanza.

En la apocalíptica va a resultar dominante una perspectiva más pesimista acerca de las posibilidades de conversión del pueblo y una petición de la irrupción del día de Yahveh. En el tiempo intertestamentario las visiones apocalípticas son simultáneas con una visión popular de que sólo Dios puede perdonar y que los males y enfermedades presentes son consecuencia de pecados pasados, del enfermo o de sus padres, lo que en la práctica supone una exclusión de una parte importante de la sociedad, tanto a nivel social como a nivel religioso. También surgían círculos alternativos, como los esenios, terapeutas o bautistas de prácticas ascéticas (Mc 1, 4ss).

Una afirmación tradicional, con H. Arendt, es que Jesús de Nazaret es quien introduce en la historia el tema del perdón[205]. Jesús habla y actúa en nombre de un Dios/Abba que establece con los hombres una relación basada en el amor desbordante y gratuito. Jesús enseña a perdonar "setenta veces siete" y en la parábola del siervo perdonado (Mt 18, 21-33) nos muestra a una Padre misericordioso que nos invita a practicar esa misma misericordia. Acoge a pecadores y come con ellos. En la parábola del hijo pródigo muestra a un Padre continuamente preocupado por su hijo, que le recibe, celebra, yendo más allá de los méritos del hijo, en una dinámica nueva de gratuidad, que se convierte en germen y signo del Reino de Dios que ya ha irrumpido en la historia. Respecto a la ley del Talión, declara la insuficiencia de la misma para que los hombres vivan en paz e invita a

204 A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel*, Ed. Verbo divino, Estella 2000, 84.

205 R. Aguirre, *Perspectiva teológica del perdón*, en: VV.AA., *El perdón en la vida pública*, Universidad de Deusto, Bilbao 1999, pp. 199-233.

sus seguidores a una práctica más generosa (Mt 5, 39-42), incluso amando a los enemigos (5, 43-48).

Esto inaugura una nueva moral de misericordia (Lc 6, 36; Col 3, 12-14; Ef 4, 32 – 5, 1). Desde el punto de vista teológico, el perdón no se funda primariamente como necesidad antropológica de ser perdonados, sino como descubrimiento de la realidad abierta y procedente de la iniciativa amorosa y gratuita de Dios. En el relato de la última cena, esto lo visibiliza claramente Mateo que conecta la entrega de la vida por medio de la sangre con la Nueva Alianza inaugurada en Cristo y el perdón de los pecados (Mt 26, 28). Esta entrega total supone el fin de toda separación entre Dios y los hombres y la instauración de una nueva paz (Col 1, 20), que cumple un designio divino eterno de amor (Ef 1, 4-8) que tiene correlatos en una Alianza de paz entre pueblos que antes estaban alejados de Dios y eran enemigos (Ef 2, 11-22).

La iniciativa amorosa de Dios se manifiesta en la acción de Jesús con los pecadores, paganos, verdugos. Además, en los textos de curación y perdón de pecados (Mc 2, 1-12) Jesús ofrece el perdón de Dios y lo hace con efectos públicos y liberadores, en clave de nueva vida que es donada. En Lc 19, 1-10 la conversión de Zaqueo tiene también directas implicaciones públicas y sociales. El perdón aparece, junto al pan, como aquello que se pide en el Padrenuestro para recibirlo y compartirlo. Por eso, el perdón humano es concomitante al divino, es un acto de libertad creadora, de recuperación de la condición de dignidad y bien presente en el ofensor.

**La praxis sacramental en la historia, la Tradición y el Magisterio**

En la Iglesia primitiva la iniciación en la fe suponía una conversión, donde el bautismo abría al hombre a una vida nueva donde quedaban perdonados sus pecados. La praxis eucarística incluía la disposición a la confesión mutua y en comunidad de los pecados (Sant 5, 16; Didajé 14, 1-2). La práctica de Mt 18, 15-17 parece una práctica de la época postpascual puesta en boca de Jesús. La corrección fraterna pública también fue usual (1 Tim 5, 20). Con el paso del tiempo se toma conciencia de la especial gravedad de algunos de ellos y, ante la imposibilidad de la repetición del bautismo, el Pastor de Hermas introduce en el siglo II como novedad una única penitencia. En el siglo III esta práctica aparece testimoniada de forma canónica, con el ingreso en el orden de los penitentes con vestiduras, penitencia y excomunión litúrgica, a la que podría reintegrarse paulatinamente. La reconciliación definitiva se sella litúrgicamente, manifestando en una celebración eclesial la reconciliación con la Iglesia y con Dios.

No obstante, la dureza de las penitencias y la evolución histórica producen el retardo de la conversión y la reconciliación, lo que aboca a una crisis. Desde los países anglosajones, en una cultura monacal, a partir del siglo VI se extiende una praxis en clave de confesión secreta, penitencia repetible y basada en prácticas ascéticas tarifadas, con la creciente costumbre de adelanto de la absolución respecto de la penitencia. La mediación sacerdotal crece en detrimento de la asamblea eclesial. El centro del acto reconciliatorio se desplaza de la penitencia a la confesión. Tomás de Aquino establece la materia en los pasos del penitente y la forma en la absolución, mientras Scoto admite la vía sacramental y extrasacramental.

La Reforma se debate acerca de la sacramentalidad de la penitencia. Finalmente, en concordancia con la visión de la fe-obras, la rechaza porque el perdón de los pecados se opera en el bautismo y no se llega por la penitencia, sino por la sola fe. Cuestiona el poder de las llaves del sacerdote y que la penitencia sea considerada como mérito para alcanzar la justificación y el perdón de Dios. Frente a ello, el concilio de Trento afirma la verdadera institución sacramental de la penitencia por parte de Cristo, de acción diferente a la del bautismo, la definición de los elementos (contricción, confesión, absolución, satisfacción), es sacramento necesario para la salvación, mediante confesión íntegra de los pecados mortales, donde los presbíteros ejercen una función judicial, en base a la potestad eclesial. Sin embargo, ha sido puesto en duda el alcance teológico de los cánones tridentinos que contienen algunas afirmaciones históricas (sobre la confesión privada) que han sido refutadas.

El Concilio Vaticano II ha procurado superar la “moral de pecado” predominante en la Iglesia preconciliar y ofrecer una visión eclesial que purifique la tradición judicial tridentina, una visión más personalista que supere visiones del pecado como transgresión normativa; esta renovación desembocó en el número LG 11 y la llamada a la renovación litúrgica (SC 72). El principal fruto de este esfuerzo es la trabajosa aparición del nuevo Ritual de Penitencia (1973), con la novedad de las celebraciones comunitarias de la penitencia con absolución individual (fórmula B), las celebraciones comunitarias con absolución general en circunstancias extraordinarias (fórmula C) y la mayor incorporación de la Palabra en la confesión individual (fórmula A). Pese a estos esfuerzos, el sacramento no ha podido resistir la “crisis” social en la que se encuentra.

En este sentido, cabe proponer retomar la intuición de Rahner:

> *“el cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales”.*

Por esta razón, el sacramento de la penitencia está llamado a visibilizar y mostrar al penitente esta experiencia, que ha de ligarse con una dinámica del Espíritu en el hombre, como sugiere el cardenal Martini: "Hay que devolver a la confesión una esencia auténticamente sacramental, un recorrido de arrepentimiento y un programa de vida, una confrontación constante con el propio confesor; en resumen, una dirección espiritual"[206].

206 Texto contenido en http://vocacionesjesuitas.blogspot.com.es/2009/08/el-sacramento-de-la-reconciliacion.html.

# 6. La nueva vida del hombre, en acción

## *6.1.* Vida y libertad, don de Dios y tarea del hombre

*Por tanto, así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así también participó él de las mismas, para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud.* (Hb 2, 14-15)

En este subcapítulo queremos enmarcar la acción moral del hombre y del cristiano. Para ello, hacemos un recorrido sobre la libertad moral; desde ahí buscamos lo específico de la moral cristiana; en diálogo con otras disciplinas ahondamos en la conciencia moral; por último, en relación al clásico tratado de virtudes teologales analizamos la relación con la visión de la gracia de Dios y la vida teologal dinamizada desde la sangre de Cristo.

**La libertad moral**

En primer lugar, definimos brevemente el marco antropológico en el que encuadrar la acción moral del hombre: su libertad[207]. El hombre, como ser vivo y como ser que se realiza en la vida, desde las propias estructuras biológica y psíquica, es un ser que se desarrolla sabiendo que lo hace (autoobjetivación). Establece distintos lazos con todo lo que le rodea: consigo mismo, con otras personas, con la creación, con Dios; lazos que le configuran como ser relacional. Actúa de forma más o menos consciente de:

- las causas que mueven sus acciones (conjugación de la libre elección personal y condicionamientos internos y externos) y
- las consecuencias de sus acciones (para sí mismo, para los demás, para la creación y para Dios);
- el modo en que se configura la propia existencia en el conjunto de acciones que vive (de modo activo o pasivo) y el propio proyecto de vida que va deseando realizar.

En este marco pueden distinguirse cuatro niveles de la libertad[208]. El primero sería el nivel psicológico, donde la acción, que sale de dentro y hace suceder por algún motivo (no causa) para algún fin, junto con otras acciones en un conglomerado de deseos, proyectos, deliberaciones y preferencias donde le sujeto decide y en ese decidir toma conciencia de poder y se hace responsable de sus actos. El segundo es el nivel ético-político, del deber, donde la libertad es tal sólo si se dirige hacia el bien. Este nivel incluye lo interpersonal y la dialéctica comunitaria y política. El tercero es

207 J. L. Martínez, J. M. Caamaño, *Moral Fundamental*, o.c., 377-383.

208 A. Torres Queiruga, *"Libertad"*, en: C. Floristán (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral* I, Ed. San Pablo, Madrid 2002, 799-812.

el nivel ontológico, situado entre el determinismo y la ilimitación, con la existencia humana y el ser del hombre como centros de la reflexión. Por último, en el nivel teológico la libertad es don amoroso de Dios, sustento verdadero y constitutivo de dicha libertad que se experimenta en mayor grado en una actitud de pasividad en la recepción de ese don y que se convierte en tarea, se vuelca en la praxis que busca construir fraternidad auténtica y constructora de hombres y liberar a los oprimidos, los que carecen de condiciones dignas de libertad. Por todos estos factores y niveles, se habla de una libertad *situada*.

El hombre desea y aspira a la plenitud, consciente de que por sí mismo no la puede alcanzar pero puede acercarse a ello a través de su acción. Percibe que en *valores* (que están más allá de él, pero que se encarnan en su propia vida) puede desarrollarse y hacer crecer a los/lo que le rodean. *Delibera* entre las opciones posible y *decide* en la acción tomando un camino y desechando otros. Toma conciencia de que las opciones que lleva a cabo tienen efectos ante los que está llamado a *responder*: efectos personales (responsabilidad moral) y sociales (responsabilidad social-jurídica). Pueden conducirle hacia la salvación o perdición. En este campo, la moral cristiana es específicamente vocacional y responsorial al entender que el hombre es llamado a un proyecto libre de desarrollo y se le ofrece la libertad para llevarlo a cabo. Las orientaciones sobre cómo orientar su vida pueden resultar apremiantes, al punto de asemejarse a mandamientos. Obedecer o desobedecer esos mandamientos resulta decisivo para configurar la existencia, para vivir guiado por la experiencia de respuesta de gracia o de pecado. Asimismo, el hombre experimenta en propia carne las consecuencias de la acción propia y de los demás (incluso la acción de la creación, aunque no sea una acción libre) con gozo o sufrimiento.

En ese marco, el Concilio Vaticano II afirma que el hombre puede llegar a una serie de valores fundamentales que resultan esenciales para guiar la acción moral:

- La dignidad intrínseca del ser humano; el ser humano es fin, no medio, por lo que toda intervención sobre un ser debe ir encaminado a corrección de anomalías, no a la manipulación del individuo (GS 12, 15-17);
- la vida humana es valor fundamental, desde la concepción hasta la muerte (GS 27);
- el valor de la identidad singular de cada hombre (GS 27), en su dimensión exterior-relacional e interior;
- valor de las culturas humanas, en las que el hombre se nutre y alimenta (GS 53-62);
- valor de las relaciones humanas fundamentales: la paterno-filial y la esponsal (GS 47-52);

- exigencia del bien común (GS 26) y justicia social (GS 29).

Estos son algunos valores fundamentales que el hombre puede descubrir por el uso de su razón. Pero además, con el aporte de la Revelación, estos valores pueden enriquecerse aún más. La Biblia es la historia de la revelación de Dios en la historia del hombre. La moral es segunda tras la revelación gratuita de Dios, es camino propuesto. Dios se dona a sí mismo en palabras y obras. El hombre, vuelto a Dios, es invitado a conformarse con Dios como Él. En Cristo se condensa la persona, la misión y la moral; Él es "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6). El Decálogo y las bienaventuranzas son dos "códigos" que intentan recoger, en su propio género literario, elementos que guíen la conducta cristiana. Además de estos elementos, otros criterios son:

- dimensión humanizadora: el discernimiento en su contexto de lo humanizante de la acción y el sentido de Alianza, que Jesús renueva en su sangre;
- dimensión teológica: el grado de acuerdo con la Teología de la Creación (hombre como imagen de Dios, Cristo como Imagen visible del Dios invisible) y Teología de la Alianza de comunión con Dios y humanidad nueva; o de disconformidad, de violación de la dignidad del prójimo o la Alianza con Dios;
- dimensión cristiana: conformidad con el ejemplo de Jesús;
- dimensión ecuménica/interreligiosa: convergencia con valores de otras tradiciones religiosas y filosóficas;
- dimensión progresiva: buscar lo más conforme al Reino de Dios;
- dimensión comunitaria: la relación con los demás;
- dimensión de finalidad: desde la confianza en Dios, la muerte y la resurrección de Cristo abre nuevas perspectivas para el hombre y su acción moral.

**La especificidad cristiana**

La especificidad[209] es una cuestión que ha tomado especial relevancia a partir del Concilio Vaticano II, en diálogo con la referencia a la autonomía de la Moral. La secularización ha implicado una mayor autonomía de la moral, tendiendo a prescindir de la fe y su lenguaje. El diálogo interreligioso ha posibilitado un diálogo acerca de una ética común. Se han hecho visibles las diferencias dentro de la misma Iglesia y la coincidencia con hombres de otros credos. Surge la inquietud sobre los límites del acuerdo moral dentro de la fe compartida y la expansión de los acuerdos con hombres de fe diferente, los contenidos propios de la fe en Jesucristo y los de la cultura circundante.

209 S. Bastianel, *Especificidad (de la moral cristiana)*, en: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, *Nuevo diccionario de teología moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, 600-609.

Los fenómenos culturales han marcado el desarrollo del pensamiento moral. Las ciencias bíblicas han mostrado los contrastes y préstamos de las culturas circundantes. La praxis es vista como lugar de confirmación de la autenticidad de la fe, como fuente de conformación de la persona y del cristiano en relación con la realidad que le rodea. La adhesión a Jesucristo afecta a la persona en su totalidad, su responsabilidad en el ejercicio de su libertad en la vida práctica. Estas cuestiones abren la pregunta sobre la especificidad y el testimonio cristiano. El cristiano es llamado a vivir y discernir su seguimiento en lo humano que le rodea (ley moral natural), a incardinar en el diálogo fe-razón el diálogo fe-moral-cultura.

En el debate sobre la especificidad hay elementos comunes y discrepantes en las diversas tendencias. En común: adhesión de la persona humana en su integridad a la persona de Jesucristo, a nivel de conocimiento pero, especialmente, a nivel de praxis, en la vivencia de la gracia y la vida sacramental. Algunos autores derivan algunos comportamientos particulares, relacionados con la cruz, el martirio, la virginidad por el Reino, dar la vida, el valor de los pequeños ante Dios. Otros niegan la existencia de comportamientos particulares en virtud de la fe y la revelación, salvo en los campos de oración, culto y vida sacramental. Lo central en esta segunda postura es: la conjugación creación-encarnación, el dinamismo de la ley natural. El seguimiento a Cristo hace interpretar la realidad en función del amor de Dios. Lo específico sería la *intencionalidad* que sostiene, guía y anima al cristiano, el horizonte y el contexto donde se vive, la vida en fe, esperanza y caridad, guiado por el Espíritu. En razón de su fe la persona discierne y desarrolla su ser, lo que la renueva, salva, espiritualiza y, además, lo que le aporta una guía moral. Otros autores ponen el acento en la historia del cristianismo, cómo a través del tiempo los cristianos han discernido y se han enfrentado a las situaciones vividas. Si han incidido en una colectividad, ha posibilitado la búsqueda de respuestas sociales o eclesiales.

La experiencia de fe y la experiencia moral son distintas y relacionadas. Experiencia moral es conciencia, reconocimiento, admisión de lo vinculante de la búsqueda del bien, adoptando las exigencias derivadas. Es una experiencia abierta al creyente o no creyente, aunque lo interpreten diferenciadamente. Para el creyente, además de la fe y la gracia, es necesario que actuar en conformidad con el bien y evitar el mal. La experiencia personal del creyente es de relación con Dios (fe) y con el prójimo (moral). En la relación con el prójimo se ve comprometida la persona íntegra, la llamada personal de Dios; en ella experimenta su ser amado y salvado por Dios junto a otros, también amados y salvados, en comunión con ellos. En la base de la unidad de la experiencia

de fe y moral está el Dios que lo ha creado, le hace ver el bien, acompaña su proceso, ofrece perdón y apertura a una vida nueva, frente al mal que le tienta. La experiencia de fe conduce a la persona tendencialmente hacia el bien moral.

La fe es importante para la experiencia ética: desde el deseo de bien y la presencia del mal, la misericordia de Dios posibilita la experiencia de una continuidad sin la ruptura de la persona. La gratuidad, el perdón, la salvación, son elementos de la fe donados al hombre que posibilitan su liberación y desarrollo en un proceso de maduración personal y de fe, oración y vida sacramental.

La ética es importante para la fe: la fe implica recibir (o ponerse en disposición receptora) la llamada del bien en su adhesión a Cristo, ordenanando su persona y su vida íntegra a esa adhesión. En la praxis el hombre verifica o falsea su adhesión a Dios, determina su grado, su entrega.

Fe y ética se viven en comunidad, en una tradición eclesial mediadora. Desde los inicios la Iglesia se enfrentó a la resolución de conflictos y discernimiento de la vida práctica desde la novedad cristiana. Así fue desarrollando un ethos bíblico específico, con posibilidades y límites en cuanto a la interacción de libertad, ethos, reflexión y normatividad. La mediación se produce a varios niveles: con una antropología cristiana específica que interpreta los valores culturales, con una cultura que puede referirse a Cristo (inculturación ligada a la encarnación).

**Interrelación fe-razón**

Desde esta interrelación podemos repensar la especificidad cristiana. Ratzinger[210] considera problemático el hecho de que la ortodoxia no parece generar una ortopraxis adecuada. La teología política cuestiona el valor de la verdad y solo la praxis decide sobre el valor de la teoría; el cristianismo está llamado a establecer la realidad. Por otro lado existen corrientes que buscan el desarrollo de la normativa cristiana en base a los conocimientos antropológicos del momento, con una fe al servicio de la razón. Ratzinger propone pensar qué es la realidad, cómo determinar lo específicamente cristiano desde la evolución de su configuración histórica, cómo desarrollar las posibilidades y límites del diálogo fe-razón.

La grandeza de una cultura es su capacidad de intercambio, de dar y recibir. La originalidad cristiana se encuentra en la nueva configuración total y en cómo la normativa cristiana, recibiendo y

210 J. Ratzinger, *Magisterio eclesiástico, fe y moral*, en: J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, H. Schürmann, *Principios de moral cristiana: compendio*, Ed. Edicep, Valencia 2002, 45-69.

aportando de/a otras culturas, se integra en dicha configuración total. La religión judía discernía e incorporaba normas morales asimilables con su imagen de Dios, desechando el resto; algo especialmente visible en la acción de los profetas ante las inmoralidades circundantes o la idolatría.

El Decálogo está estrechamente ligado a la fe yahvista, a la autorrevelación de Dios en Ex 3, a la escucha de los lamentos del pueblo y su voluntad liberadora. La concepción de "lo Santo" como la esfera divina, totalmente otra a la del hombre, incluye también una categoría moral por la que el hombre tiene contacto con la divinidad en el cumplimiento del Decálogo. La llamada al cumplimiento está ligada a la elección de Israel como pueblo de Dios y su vida litúrgica.

El término "cristiano", originario de Antioquía, tenía carácter inicialmente irónico y posteriormente punible. Ignacio de Antioquía usa ese término en el desarrollo de una teología del martirio: es participación, no de un perjuro (actitud delincuente por odio al género humano, según las denuncias contra los cristianos primitivos) sino de la muerte y resurrección de Cristo.

Pablo anima a la comunidad a la imitación de Cristo. Ve en los paganos un despertar de la conciencia, compatible con la Ley de Dios, pero el kerygma cristiano, por un lado se encuentra una pluralidad de posiciones morales entre las que discierne bajo el criterio del sentir de Jesucristo y, por otro, la conciencia de lo bueno es permanente y enlaza con la Alianza con los judíos. Las cartas paulinas y su mensaje moral tienen su centro en la adhesión personal y fundamental a Jesucristo. En Jesucristo, las inclusiones y exclusiones del Reino denotan exigencias morales concretas.

Pablo exhorta en sus cartas normalmente por vía paternal; tras él se encuentra la exhortación de Dios. Sobre el mandamiento del amor se construyen las exhortaciones específicas. Según la situación existente se va fundando la tradición que se trasmite con la sucesión apostólica. Esto previene de una verdad establecida y una realidad creada por una pura ortopraxis ciega, así como de una fe atada a la razón práctica, incapaz de especificar normas. La fe puede y debe discernir lo racional de lo aparentemente racional: en la experiencia, en la sabiduría y en el Magisterio.

El amor es el fundamento de la exhortación paulina porque Dios es Amor, como subraya *Deus Caritas est*. Un amor entendido en tensión eros-ágape, experiencia-vivencia, universal-concreto, realizarse-perderse, personal-eclesial, caridad-justicia.

- Busca realizar su persona, satisfacer necesidades internas y busca lo divino. Realiza ese objetivo en plenitud al salir de sí mismo, en el encuentro y la centralidad del otro, por gracia.

- En Lc 10, 30-37 el prójimo se universaliza al superar barreras nacionales y se concreta en un individuo necesitado de mi amor y servicio. En Mt 25, 31-46 el amor a Dios se concreta en el herido. El amor a Dios y al prójimo quedan vinculados, porque Dios es Amor.
- El conmoverse, entendido como un movimiento de las entrañas y el corazón hacia la acción para el otro. Esto ha de ser educado y practicado mediante el fomento de virtudes y hábitos que formen el carácter más allá de lo momentáneo, que lleven al hombre a darse para, perdiendo la vida, recuperarla, como Cristo entregó su sangre.
- El amor es alimentado en el encuentro personal con Cristo, la oración y los sacramentos, que vigorizan al hombre, le conforman a Cristo. El amor desarrolla y plenifica al hombre.
- La política busca un orden justo y es guiada por la razón práctica. La colaboración entre Iglesia y Estado es posible, respetando la autonomía propia de cada una.
- Alerta de los riesgos de ideologización entendida como manipulación del pensamiento (DCE 33) o una desmedida pretensión de resolverlo todo (DCE 36). Ahora bien, el fiel cristiano está urgido realizar el orden justo (DCE 29) y las comunidades cristianas a analizar la realidad que le rodea (Pablo VI, *Octogesima Adveniens* 4) en diálogo con el mundo, buscar teorías que expliquen lo que ocurre y desarrollen propuestas (OA 24; CDSI 52), admitiendo la legitimidad de la participación política del hombre (CDSI 189-191).

La fe y la moral pueden conjugarse armónicamente. En el Sermón de la Montaña Fuchs no ve mandatos nuevos sino la gracia, el nuevo hombre que se entrega por amor. Pinckaers, con Santo Tomás, ve la reconciliación y el deseo de felicidad, un dinamismo propio guiado por el amor. Juan Pablo II entiende (VS 41) que la autonomía del hombre se realiza en el encuentro del Dios benevolente y el hombre obediente que participa de la sabiduría y providencia divinas (*teonomía*) presentes en la verdad de la creación, la cercanía y trascendencia de Dios.

El dinamismo es el propio de la experiencia de ser amados primero por Dios, para acogerlo y responder con amor humano. Dios es quien lleva la iniciativa: el Padre como fuente, el Hijo como mediador, el Espíritu como vínculo amoroso en la Iglesia y el mundo. Para el cristiano la pregunta moral versa sobre cómo responder a ese don gratuito recibido; no sólo cómo evitar los pecados, sino cómo hacer el bien y hacerlo comunitariamente, vivir la fraternidad sabiéndonos hijos comunes del Padre, vivirla en Iglesia en el anuncio de la Palabra, la vida sacramental y la caridad.

El amor originario de Dios tiene dos momentos especiales: la creación a su imagen y semejanza, un

acto que nos dignifica, y la redención, por la que estamos referidos a Él, en una relación personal amorosa que nos plenifica. En la contemplación de la sangre de Jesús podemos ver el amor expresado de forma más radical, el amor oblativo que en su dejarse matar se solidariza con los sufrientes y salva a la humanidad. Es la expresión más fuerte de amor radical e incondicionado.

**La conciencia moral**

Estos elementos son ofrecidos al cristiano para su propio discernimiento. El ámbito donde el hombre piensa, evalúa y decide es la *conciencia*[211] (GS 16). Para desarrollar la visión de la conciencia, haremos un recorrido apoyado en la Biblia, la Tradición, el Concilio y el diálogo con las ciencias humanas, concluyendo con la acción de la gracia y el desarrollo de las virtudes teologales.

La cultura griega usaba el término συνείδησις, compuesto por la partícula συν (con) y el verbo οἶδα (conocer), asociado al conocimiento de un grupo reducido de personas (conjurados). Pero evoluciona hacia un desdoblamiento del yo y objetivación de sí mismo (psicologización de la conciencia). En el orfismo y pitagorismo se practica el examen de conciencia, de un discípulo ante su maestro, práctica que se continúa en escuelas posteriores. Con los estoicos y epicúreos adquiere una dimensión moral de confrontación crítica ante el comportamiento propio, de juicio valorativo que evoluciona religiosamente hacia la posibilidad de salvación. Por otro lado, se avanza desde la confrontación con el maestro hacia formas de interioridad y responsabilidad personal. Filón ve en la conciencia la presencia de lo divino en el alma humana.

En el AT el concepto está ausente y aparece a partir de Pablo, como préstamo del helenismo. Sin embargo, el AT conoce otras categorías como corazón y sabiduría, desarrolladas dialécticamente desde la responsabilidad personal en una comunidad de fe e historia. El corazón es sede de los sentimientos y la interioridad humana, la actividad intelectual y toma de decisiones, pero también factor antropológico y teológico, donde reside la verdad y autenticidad del hombre, conocida por Dios. En la teología deuteronomista la infidelidad a Yahveh es alejamiento del corazón.

La sabiduría o conocimiento incluye funciones como el conocimiento sensorial o de lo santo. Es un conocimiento relacional que se abre a Dios y sus mediaciones: hace uso de los sentidos, la reflexión, la enseñanza, el discernimiento ético, la participación profunda acerca de algo. En la literatura bíblica Dios se da a conocer al hombre, lo que posibilita la conciencia religiosa

---

211 V. Miranda, "*Conciencia moral*", en: M. Vidal (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Ed. Trotta, Madrid 1992, 317-341.

introducida en una dinámica no intelectual, sino personalista y religiosa.

San Pablo se ocupa de combinar una triple perspectiva: la racional griega, la vital semítica y la nueva fe cristiana. Al hablar de conciencia innova incorporando el autoconocimiento, religándolo a la fe; piensa la integridad del hombre en su apertura a Dios. Por la conciencia introduce la salvación en fórmulas como "vivir en Cristo" o "vivir según el Espíritu". La nueva situación del creyente es nueva en un plano ontológico por ligarlo directamente con la fe. Esta teología es compatible con las concepciones de la conciencia como testigo y juez del yo, que heredan las pastorales en sus calificativos de "buena" y "pura".

La conciencia se pone en un caso práctico en Rm 14 y 1 Cor 8, 1-13 en relación a la carne sacrificada a los ídolos. Pablo diferencia a los cristianos con conocimiento sin reparos, y los de conciencia débil, predispuestos al escándalo. Pablo propone la tolerancia y aceptación como ejemplos de amor, único valor que ayuda a sobrellevar estos conflictos. Parece que la conciencia es, en estos textos, sinónimo de fe.

La reflexión teológica posterior distingue dos tipos de conciencia: conciencia fundamental (expresión de la persona en su estructura ético-religiosa) y conciencia judicial o valorativa, más utilizada en la Teología aunque menos bíblica.

En la Teología patrística predomina la concepción bíblica de la conciencia, con una progresiva influencia platónica y estoica. Predomina la concepción de conciencia como manifestación de la voluntad de Dios al hombre, como ley divina y respuesta del hombre. Avanza sobre Pablo al considerar a la conciencia como la misma ley escrita (San Agustín). Jerónimo introduce el término συντήρησις como capacidad humana para percibir los valores morales, encuadrada dentro de la antropología platónica (cuerpo-alma-espíritu) en el espíritu.

En el ámbito monástico (siglo XII) pervive una concepción más bíblica y de interés pastoral y vitalista, como interioridad del hombre, con un tono existencialista preocupado por la salvación y el encuentro con Dios. En la escolástica (siglo XIII) la conciencia pierde su componente religioso en detrimento de su componente moral, lo que es desarrollado especulativamente, con un interés gnoseológico. La escolástica tiene una metodología más precisa, pero al servicio del discernimiento acerca del problema de la conciencia errónea, la relación conciencia moral-sindéresis, si la conciencia es una facultad o un hábito y la relación de la conciencia con el intelecto y la voluntad.

Santo Tomás incorpora una concepción dinámica del hombre, que se hace como imagen de Dios, no simplemente lo es. Después de Trento la conciencia se limita a aplicar mecánicamente una serie de principios, la sindéresis se convierte en la percepción de la moralidad en base a principios universales y el casuismo moral domina la reflexión. San Alfonso introduce criterios de prudencia.

En la época contemporánea, con el desarrollo de la ciencias antropológicas y la crítica a la visión postridentina, la conciencia ha adquirido un nuevo protagonismo y enfoque sobre los condicionamientos que padece: procesos fisiológicos del hombre; vista como fenómeno psicoanalítico ligado al super-yo de interiorización, marcada por la tabuización y los sentimientos de culpa; condicionada sociológicamente por las normas y valores que la cultura impone, asumidos en un proceso de aprendizaje hasta formar un paradigma de contraste con la sociedad.

Desde la Psicología se han desarrollado líneas convergentes con la visión cristiana de la conciencia desde una perspectiva del desarrollo psicológico evolutivo[212]. En el desarrollo psicológico-moral del niño Kohlberg distingue tres niveles con dos estadios cada uno: a) preconvencional o de respeto absoluto a las normas de los adultos y el miedo al castigo, con un nacimiento de la reciprocidad; b) convencional o de asunción de bondad moral en función de la convención social, en un plano concreto o abstracto de orden social; c) postconvencional o de valores independientes del orden constituido, basado en principios universales. Los conflictos y la sociabilidad son los factores más importantes de crecimiento moral.

La conciencia ha incorporado elementos del personalismo, el pensamiento bíblico y la teología conciliar. El personalismo desarrolla la visión tomista de la conciencia como acto, en el que se comprende a la persona en su integridad en una línea temporal (dinámicamente), preocupándose por la dimensión personal y relacional más que por la adecuación a la ley. El personalismo ha encontrado notables afinidades con el cristianismo (apertura, diálogo, responsabilidad, reciprocidad) y ha desarrollado algunas líneas sociales, comunitarias y solidarias, separándose de tendencias uniformizadoras y alienantes. Ha convergido con la filosofía de la alteridad, poniendo en solfa la visión moderna de conciencia de sí, egocéntrica, centrada en la libertad, para fundamentarse en la comunidad ética basada en un "nosotros", donde la reciprocidad construye el sujeto y conciencia moral, su madurez y desarrollo integral.

212 G. Gatti, *Etica cristiana y educación moral*, Ed. CCS, Madrid 1988, 85-98.

El desarrollo de las ciencias bíblicas han contribuido con aportaciones relativas al carácter teónomo, el expresar la persona entera y la relevancia del grupo social al que la persona pertenece. La Escritura ha entendido la relación personal Dios-hombre de forma directa, como espacio de autocomunicación de Dios y la conciencia se entiende como responsabilidad del hombre ante Él. La gracia constituye la subjetividad en su totalidad, no es la subjetividad la que tiende hacia la gracia.

El Concilio Vaticano II ha pensado la conciencia en relación a la dignidad de la persona y la libertad religiosa, con una renovada carga teológica: a) como realidad trascendental para el proyecto personal en un plan salvador de Dios; b) basado en el ser imagen de Dios y redimido por Cristo; c) en una dinámica de interrelación comunitaria.

Hoy entendemos la conciencia como instancia de inteligencia, decisión y control. En su desarrollo psicológico el hombre opta por un sistema de valores personalizado. En torno a la responsabilidad ética aparecen dos competencias: de decisión y de orientación. En los actos la conciencia expresa a la persona, escucha y responde a lo que le rodea y contribuye a la construcción del sujeto moral. El carácter de responsabilidad ética no se basa en leyes extrínsecas sino en el carácter de existencia comunicativa que configura a la persona, donde los demás tienen su voz junto al yo.

**La gracia y las virtudes teologales**

Una dimensión de la conciencia está escrita en todo corazón humano (Rm 2, 14s) y en la praxis y legislación civil (Rm 13, 5). Para que la conciencia se abra efectivamente a la voz de Dios sin ser manipulada, sin convertirse en el alma de un héroe prometeico siempre insatisfecho o derrotado, sino que sea testimonio de ser conducido en el mundo con la gracia de Dios (2 Cor 1, 12), dicha conciencia está llamada a realizar un proceso eclesial de anámnesis[213] que incorpora profundidad y verdad, transparentándose a lo divino. Es una anámnesis que recuerda que los hombres han sido rescatados de su conducta necia con la sangre preciosa de Jesús (1 Pe 1, 18s), anámnesis de la Nueva Alianza sellada en la sangre de Cristo (1 Cor 11, 25). Así la conciencia cumple su misión de ser la apertura del hombre al fundamento de su ser en lo más elevado y esencial. Por la fe hace una anámnesis de redención –operada por Cristo en la entrega de su sangre (Rm 3, 24ss)–, de formación de un “nosotros” –por incorporación a un solo pueblo por la sangre de Cristo (Ef 2, 13s)– que tiene en cuenta la conciencia del hermano por encima de la propia (1 Cor 10, 23.24.29) y mueve a una conversión continua (2 Cor 3, 17s) en un dinamismo sacramental.

---

213 J. Ratzinger, *La Iglesia*, Ed. San Pablo, Madrid 1992, 108-115.

Esta anámnesis es obra de la gracia: además de las llamadas a la acción, la gracia, por la expiación y el perdón. La llamada "redención objetiva" conoce un momento singular en la obediencia amorosa, en la entrega de la sangre de Jesús, que entrando en el santuario divino puede purificar al hombre de sus obras muertas (Hb 9, 11-15). En la "redención subjetiva" este poder hace el yugo llevadero conduciendo al hombre a una paz verdadera. Hace del hombre una nueva creación, regenerándolo mediante la reconciliación que Cristo realizó en la cruz y resurrección (2 Cor 5, 17-19). La acción de la gracia puede describirse como una serie procesual[214]: la justificación, la filiación divina al Padre por Cristo participada en el Espíritu y vivida comunitariamente, la nueva creación como regeneración interior y crecimiento en el mundo, la vida y la historia.

Las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– se entienden así como un dinamismo de la gracia que inhabita al hombre, una vida en relación teologal, por la que Dios se autocomunica y se da por entero al hombre, le invita e incorpora a la comunión trinitaria. En este dinamismo, por su parte, el hombre se siente concernido e inquieto internamente y en lo más íntimo de su corazón desea, pero en el devenir vital se siente a la vez tensionado, en una dialéctica que le acompaña durante toda la vida. Dios ofrece al hombre una relacion creatural (desde Dios Padre), filial (con el Hijo) y santificante (en el Espíritu), una relación absolutamente gratuita que informa la naturaleza humana en una dialéctica de crecimiento y provocación. Esta relación se da en la vida real y concreta de la persona y en toda su integridad (superando esquemas sagrado-profano que pretendan delimitarla).

La relación parte de las estructuras humanas que el hombre creado tiene, las estructuras del hombre como ser confidente, expectante y amoroso. El hombre es un ser confidente que, desde su misma concepción, desde la dependencia y fragilidad infantil, se entrega a los brazos de sus tutores y, confiando en su cuidado, trato, educación y compañía, va creciendo y desarrollando un *logos* interno por el que interpreta el mundo y se adhiere a aquello que construye su vida. Es un ser expectante que en su desarrollo se abre a un crecimiento y un futuro que le espera, a la vez que él mismo construye, que le proporciona nuevos horizontes y posibilidades reales. Es un ser amoroso que se siente ligado a otros que se ofrecen a amarle y hacerle crecer y que desarrolla lo más precioso y personal de sí mismo amando a los demás, generando liberación y felicidad en otros, entregándose a alguien o Alguien, por quien se siente vinculado.

La gracia plenifica esas estructuras internas del ser humano, que le son dadas. Dios se autocomunica al hombre, ofreciéndole un horizonte de ser, de sentido, de plenitud, iluminando la

214 L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, o.c., 183-301.

existencia. Dios ama al hombre, en el acto creacional (continuo) y en la entrega amorosa del Hijo hasta la muerte. Dios promete un Reino que significa heredar la tierra, alcanzar la paz, ser consolados... (Mt 5, 3-12) que dinamiza la vida del hombre, que no descansa hasta estar en Dios (Agustín). Esta plenificación anima al hombre a realizar su vida como oportunidad de servicio agradecido y amoroso que lleva a cabo el designio salvífico de Dios para la humanidad.

Esa plenificación es ofrecida al hombre, no impuesta. Por ello, Dios cuenta con la libertad del hombre para acoger ese ofrecimiento y vivirlo en la existencia, contando con las posibilidades de mal, sufrimiento y muerte, propias de la contingencia de lo creado y el pecado, o la posibilidad del rechazo (Gn 3, 6). Acogiendo la propuesta divina, el hombre puede ser acompañado en un proceso de cristificación, interiorización y asimilación de la gracia divina; el hombre, imagen de Dios, va asemejándose al Creador (Gn 1, 26s). Esto supone ser en Cristo una nueva creación (2 Cor 5, 17).

El hombre descubre la belleza del don divino, la verdad del Dios autocomunicado, goza del amor incondicional recibido y es animado a vivir esperanzadamente en total conformidad a Dios. En ese proceso de conformación el hombre se descubre en una identidad única como hombre llamado personalmente a responder desde su propio yo, en su propio mundo y comunidad. La vocación es profundización en el yo que responde, en la Iglesia que acompaña y en el mundo que interpela y anhela. Esta conformación viene dinamizada por las virtudes teologales. La fe dinamiza la confianza y fundamento del hombre en manos de Dios y su Reino, para responder en oración y acción. La caridad dinamiza el gozo filial y el servicio a la humanidad en formas de liberación y humanización, de vida fraternal con otros. La esperanza dinamiza la visión y el deseo de un mundo renovado y la construcción de vías históricas de realización.

**La sangre de Cristo y el dinamismo virtuoso**

A continuación, tomamos algunas referencias bíblicas que ponen en conexión la sangre de Cristo con el dinamismo virtuoso; esbozaremos cómo se traba el discurso desde la sangre de Cristo y qué vida teologal impulsa.

Mirando la entrega de Jesús durante su vida pública, es evidente la conexión con la virtud del amor. Jesús entiende el derramamiento de su sangre como una entrega amorosa por los hombres. Las citas evangélicas ya fueron analizadas en el capítulo cristológico, por lo que ahora hacemos un recorrido por las cartas neotestamentarias para ver la dimensión teologal de la Nueva Alianza en su sangre.

En Gal 2, 19s Pablo *personaliza* en su vida la donación de Jesús ("me amó y se entregó por mí"). En Rm 3, 21-26 la sangre es instrumento de *redención* objetiva para los que creen, sean de origen judío o gentil, por la que el creyente es ahora *justificado* ante Dios por medio de Cristo, no de la Ley. Así Dios establece una nueva economía, no basada en la ira de Dios por el pecado, sino en la justificación. En Rm 5, 1-11 la justificación facilita al creyente, en medio de la tribulación, la gracia de Dios materializada en paciencia y esperanza. La fuente de la gracia es el *amor derramado* por Cristo, que murió por los hombres y les *reconcilió* con Dios (cf. 2 Cor 5, 18s). Si en los evangelios el amor en extremo se manifiesta en el servicio (Jn 13, 1s), en Pablo se manifiesta en el "morir *por los pecadores*" (Rm 5, 8). El amor donado por Jesús mantiene la *comunión* entre los que se reúnen en su nombre en la mesa (1 Cor 10, 16). Por ello, Pablo, ya en la cautividad, tras recordar el *vaciamiento* de Cristo en la cruz en el himno kenótico (Flp 2, 6-11), ofrece su propia sangre por la fe de los filipenses (Flp 2, 17).

La carta a los hebreos toma un cariz existencial, de meditación sobre la *entrega en obediencia*. En Hb 2, 14-18 el mismo hecho de participar de la sangre es signo de total *humanidad*; la autoentrega es signo de la *liberación del temor* de la muerte cruzando la misma muerte. En esta osadía la *misericordia* es asemejarse en todo a los hombres, para expiar el pecado mediante la *fidelidad* y *ayudar* a los hombres *en las pruebas* que Él mismo ha experimentado. Más adelante, en paralelo con la imagen del sacerdocio judío (Hb 9, 11-15), el autor entiende la autoentrega existencial de Cristo como fuente de una *purificación teologal* para los hombres que inaugura una *Alianza eterna* en la que esperar la salvación escatológica (v. 28). Cristo ha abierto con su sangre un *camino nuevo y vivo* de acceso a Dios que nos invita a seguir en plenitud de fe, en firmeza de esperanza por la fidelidad de Cristo, animándonos a la caridad (Hb 10, 19-24); un camino de combate y *resistencia* contra el pecado hasta la entrega total (Hb 12, 4); un camino de peregrinación con Cristo fuera de las puertas, hacia las *periferias* (Hb 13, 12-14) cargando allí con su oprobio, la injusticia del mundo.

En 1 Pe 1, 18-23 el *rescate* de los hombres de su conducta pecaminosa por medio de la preciosa sangre de Cristo es voluntad divina. El misterio pascual completo muerte-resurrección es el que fundamenta la fe y esperanza en Dios. Él realiza una purificación personal (cf. 1 Jn 1, 7; Ap 1, 5), disponiendo al *amor fraterno* y la *vida incorruptible*. Como se ve, el imaginario cultual se traslada a la vida: la sangre de Cristo regenera objetivamente al hombre, que por la fe es purificado y se abre a la vida nueva y eterna. Contiene diversos elementos de la teología bautismal. En la misma línea, en 1 Jn 5, 1-13 la sangre, unida a la carne y el Espíritu, *testimonia* a Jesús como el *Hijo*, por lo que la fe queda ligada al amor a Dios y los hermanos, haciendo nacer al hombre a la vida eterna, la vida en

Cristo (cf. Jn 6, 53-56).

En las cartas deuteropaulinas la sangre es el gran signo de la *paz* y la *reconciliación*. Cristo es la plenitud que santifica a los creyentes en Él, cimentándolos en la fe y la esperanza (Col 1, 19-23). En Ef 1, 3-14 Cristo lleva a cabo el *plan salvífico* de Dios, un plan de filiación enmarcado en el amor y el Amado, culminando las esperanzas de los que le anhelaban y enviando el Espíritu de la promesa a los gentiles que creen en Él. El *perdón* es expresión de la gracia (v. 7) que inaugura un tiempo y pueblo nuevos. Es un *designio histórico-eclesial expansivo* por cuanto que los gentiles viven ahora con Dios y con esperanza y la sangre de Cristo *derriba los muros* de separación que separaban a los hombres (Ef 2, 13-16).

Todo el libro del Apocalipsis es un canto al *martirio*, al testimonio total, en espera de la revelación escatológica del Cordero. Con su sangre Cristo nos redime para Dios y nos habilita para reinar sobre la tierra (Ap 5, 9s). Ese Reino sigue al blanqueamiento de los vestidos por medio de la sangre, una etapa escatológica de *juicio*, que pone fin al hambre, sed y lágrimas de la Historia, caminando hacia las aguas de la vida (Ap 7, 13-17), hacia la *victoria definitiva* (Ap 12, 10s).

## *6.2.* El evangelio de la vida, bien para cuidar

*"Caín, dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera.» Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Yahveh dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» Replicó Yahveh: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo."* (Gn 4, 8-10)

En este subcapítulo, comenzaremos por hacer una síntesis sobre la visión bíblica acerca de la vida humana y la violencia, seguiremos por un breve recorrido por la Tradición y terminaremos abordando algunos temas éticos concretos: el aborto y la eutanasia.

**La vida humana en la Escritura y la Tradición**

En el primer capítulo de la memoria introdujimos la visión filosófica de la vida como realidad radical con la que el hombre se encuentra (J. Marías) y la visión teológica de la vida en la categoría de la creación. La vida es un don de Dios, que el hombre es animado a vivir en compañía y relación, pero es también don contingente, sometido a la mortalidad. Desde ahí, el hombre se encuentra con la pregunta teologal de la acción acerca de esa vida donada (Hch 2, 37), de su protección y cuidado.

Dentro del AT, hay dos textos que han resultado paradigmáticos para la reflexión ética de la vida

humana. El primero es el quinto mandamiento del Decálogo "*no matarás*" (Ex 20, 13; Dt 5, 17; en Dn 13, 53 es modificado por "no matarás *al inocente y al justo*" y en Mt 5, 21s, en polémica con los interlocutores rabínicos, es radicalizado). El mandamiento del Decálogo no se refiere cualquier homicidio, sino a no tomarse la justicia por su mano. El segundo texto de referencia es la narración de Caín y Abel (Gn 4, 1-16), punto de partida para la encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II.

La prohibición sacra de matar[215] afecta al semejante, por lo que parte del debate veterotestamentario gira en torno a decidir a quién está prohibido matar y a quién no. El AT está lleno alusiones a la sangre en narraciones sobre acontecimientos violentos, muchos de ellos protagonizados por Dios como airado ejecutor de la "venganza de sangre" en las acciones históricas (Jue 9, 23s; 1 Re 2, 32) o en profecías escatológicas (Is 63, 1-6), aunque también la sangre de un cordero es utilizada como elemento protector (Ex 12, 12s). También hay salmos donde se pide a Dios que elimine a los enemigos (Sal 58; 109), así como narraciones acerca de la muerte violenta de los profetas (con expresiones como "*sangre de los profetas*", "*sangre inocente*"), que en los evangelios es retomada.

Dentro del clima violento que salpica todo el AT, hay una lenta pero progresiva depuración y desenmascaramiento de la violencia con algunos hitos. Así, la Ley del Talión (Ex 21, 22s) supone, en su momento, una limitación a la violencia desatada. La asignación de la venganza a Dios supone que al hombre le está prohibida y que dinamiza una búsqueda de la justicia (Dt 32, 35s), que alcanza al mandamiento del amor al prójimo (Lv 19, 17s), que llega a universalizarse (Lv 19, 33s) alcanzando a los animales (Gn 9, 5s). La ira de Dios se va canalizando contra la injusticia, opresión y pecado, y deja de condenar a varias generaciones futuras para apelar a la generación presente, permitiendo la conversión (Ez 18). La experiencia del destierro permite el acercamiento de la experiencia teologal con el sufrimiento del hombre (el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero), del justo (Jb). Dios llama a realizar nuevos sacrificios de justicia y misericordia (Os 6, 6), llamada a la que los profetas muestran especial sensibilidad.

La vida de Jesús se encuadra, sin embargo, dentro del ámbito de la no-violencia, actitud alabada en las bienaventuranzas (Mt 5, 4.7.9-12), en mostrar la otra mejilla, en oposición a la Ley del Talión (Mt 5, 38-42), en el amor a los enemigos (Mt 5, 43-48). Este mensaje de paz se hace praxis en la entrada en Jerusalén como humilde príncipe de paz (Mc 11, 1-11; cf. Zac 9, 9s), a la vez que denuncia las distintas formas de opresión existentes, lo que genera dentro de la sociedad una "violencia antiutópica" (González Faus) que le conduce a la cruz. Pese a ello, la sangre derramada

215 J. Gafo, *Bioética teológica*, Ed. U.P. Comillas, Madrid 2003, 99-118.

por esa violencia es vista como sangre que perdona (Mt 26, 28) y hace la paz (Ef 2, 13-17), que da acceso a la vida eterna (Jn 6, 54). La vida es vista como don de Dios llamada a plenificarse en entrega, servicio, testimonio y amor a todos los hombres. La sangre derramada de Cristo clama a Dios de forma única (Hb 12, 22.24) implorando justicia y misericordia, revelando la grandeza del Padre, la dignidad de la vida humana, el valor de la oblación, la esperanza en la victoria sobre la muerte, lo que llama a comprometerse por la vida (EV 25).

En la Tradición[216], los autores condenan unánimemente el homicidio (Didajé 2, 1-2; 3, 2; 5,1), que es considerado uno de los tres pecados graves, junto a la apostasía y el adulterio. Incluso se rechaza la posibilidad del homicidio en legítima defensa[217]. También se prohíbe a los cristianos participar o asistir a la pena de muerte, aunque se acepte su licitud (que se llega a aplicar a los mismos cristianos). Hay diversas opiniones sobre la participación de los cristianos en la guerra y el ejército, o sobre la huida en caso de persecución, alabando siempre la actitud de los mártires. Se rechaza el suicidio (distanciándose del estoicismo). No obstante, tras el edicto de Constantino y los anatematismos conciliares se legitima la discriminación pública de los paganos o herejes, o incluso su persecución. Con la connivencia entre Imperio e Iglesia, aparecen las teorías que establecen la relación de los poderes político y religioso; con las Cruzadas, los homicidios son un hecho (*Decreto de Graciano,* 1160). No obstante, se alzaron algunas voces contrarias: R. Lulio, Domingo de Guzmán, R. Bacon.

En la Escolástica se sistematizó la defensa de la vida humana[218]. Duns Scoto defendió la vida de todo ser humano al margen de su condición moral, mientras Tomás de Aquino defendió el derecho a la vida de toda persona *inocente*. Las razones aducidas son: el bien de la persona (deber de caridad), el bien de la comunidad (deber de justicia), la sacralidad de la vida humana (pertenencia a Dios).

A lo largo de la historia la inviolabilidad de la vida humana ha conocido tres excepciones clásicas: legítima defensa, guerra justa, pena de muerte. A estas tres, la Moral casuista añadió otras: aborto, suicidio y eutanasia indirectos (efecto no buscado al perseguir un bien mayor, como los casos de evitar una muerte peor, no caer en manos enemigas o evitar la violación[219], salvar la vida de la madre si está en peligro[220], la *distanasia* o uso de medios médicos desproporcionados[221]), muerte del

216 Ib., 119-139.
217 Ib., 120.
218 M. Vidal, *Ética fundamental de la vida humana*, Ed. Fundación Santa María, Madrid 1984, 13-65.
219 M. Vidal, *Moral de actitudes* II, Ed. PS, Madrid 1978, 202.
220 Ib., 237.
221 Ib., 244-248.

tirano usurpador. La Moral clásica ha planteado fuertemente el valor de la vida humana pero se constatan algunas carencias: se percibe una violabilidad *de facto* del valor de la vida humana para los malhechores (en la línea tomista, no así en la scotista), una visión excesivamente benevolente acerca de la autoridad pública, una visión precrítica acerca de las "inspiraciones de Dios" que justifican algunos asesinatos o suicidios bíblicos y pueden justificar otros (martirio, suicidios de mujeres que quieren mantenerse vírgenes ante un ataque). Sobre estos pronunciamientos, la Moral contemporánea ha desarrollado dos revisiones relevantes. En primer lugar, la Moral prefiere hoy un discernimiento sobre la prioridad de valores en juego en vez de una relación de efectos. En segundo lugar, de las tres excepciones clásicas, la guerra justa y la pena de muerte están en entredicho: la primera, porque la Moral ha abandonado casi en la práctica la denominación de "guerra justa" para cualquier enfrentamiento actual; la segunda, porque entiende que los Estados disponen en el ámbito penitenciario de medios menos lesivos (no mortales) para defenderse del agresor y que expíe su pena (EV 56). Ambas excepciones son miradas de forma crítica por la sociedad (EV 27).

**El aborto**

Denominamos aborto a la interrupción del embarazo. Al respecto, hay distintas valoraciones sobre el comienzo de la vida humana, entre las que destacan dos: cuando se unen los gametos formando una nueva célula embrionaria (fecundación) o cuando dicho embrión anida en el útero materno (anidación), lo que sucede dos semanas después aproximadamente.

El aborto es una realidad tristemente frecuente en el mundo hoy que se ha de abordar desde diversos campos. Existen diversos elementos: es una experiencia difícil para quien la vive; se corresponde con una decisión fundamentalmente libre e individual pero, en algunos casos, con fuertes condicionantes familiares y sociales; pone en juego la libertad y proyectos personales; afecta a la familia en su totalidad, pero de forma especial a la mujer; algunos casos tienen origen en la detección de malformaciones; pone en juego la visión antropológica de la sociedad; afecta a la política familiar y lo hace de forma diferenciada en países desarrollados y en vías de desarrollo; afecta al plano moral y jurídico, distinguiéndolos; ha de abordarse mediante diálogo honesto y caritativo.

Siguiendo la línea marcada anteriormente, exponemos los valores que quedan en entredicho en la práctica del aborto: el derecho de todo ser humano a la vida y las condiciones básicas para ello, la protección de ese derecho por parte de la familia, el valor de la maternidad y paternidad, el valor de la responsabilidad médica como de protección de la vida. Estos valores tienen su fundamentación

teológica en la dignidad de todo ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26ss), y la llamada a la fraternidad universal. Esta fundamentación teológica se une a otras razones más intuitivo-simbólicas: la imagen del embrión como semilla donde ya está contenido el ser humano que se va a desarrollar, el feto como ser cuidado por Dios, el que la naturaleza embrionaria esté informada por el alma. Éste fue un tema discutido por la Tradición a partir de Aristóteles: el determinar en qué momento el alma "entra" en el cuerpo. Este enfoque hoy está prácticamente desechado o reformulado para hablar de los momentos en que el embrión desarrolla, por ejemplo, funciones cardíacas o cerebrales.

En los abortos cabe una cierta clasificación según las motivaciones subyacentes. El *aborto terapéutico* es el practicado para salvaguardar la salud o vida de la madre. Por un lado, deben distinguirse ambos casos para una valoración moral; por otro, hoy estos casos están en retroceso debido a los adelantos médicos, pero aún son muchos en países menos desarrollados. El *aborto eugenésico* es el practicado para evitar el nacimiento de niño con alguna malformación predecible con diversas técnicas de diagnóstico prenatal. La presencia de malformaciones no afecta teológicamente al valor de la dignidad humana del nuevo ser, que puede desarrollarse vitalmente y que aporta algo específico a la sociedad. El *aborto por indicación criminológica* es consecuencia de una violación o forzamiento sexual donde el nacimiento no sería fruto del amor sino la violencia. En estos casos (y en todos los demás) cabe la posibilidad de adopción. El *aborto psicosocial* se debe a diversas circunstancias psicológicas, familiares, económicas o sociales de la mujer o pareja que dificultan el desarrollo de una maternidad en condiciones apropiadas.

La reflexión moral sobre el aborto (tratada en la declaración *De aborto procurato* de la Congregación para la Doctrina de la fe en 1974) aborda, a la vez, la forma jurídica por la que regularse (nn. 19-23). En una comunidad política plural y democrática el ordenamiento no siempre se rige por los principios morales de un sistema ético determinado (cuando se aceptan esas prácticas, se habla de un ordenamiento "de tolerancia" o permisivo). En ocasiones, incluso es necesario regular comportamientos considerados inmorales por el bien común, porque resulta aún más perjudicial el no hacerlo. En todo caso, la licitud jurídica no afecta a la licitud moral pero debe contemplar la protección de la vida. Se distinguen dos formas de ordenación: la *despenalización* (cuando el aborto se considera delito, se realiza a nivel privado pero no conlleva castigo penal) y la *legalización* (cuando deja de considerarse delito y se realiza a cargo de dinero público). No obstante, la despenalización tiene cierto efecto en la sociedad de, al menos, apariencia de licitud moral, lo que puede socavar los principios de la convivencia al negar la existencia a los más débiles

(EV 20). Por otro lado, deben tenerse en cuenta circunstancias atenuantes.

En la Escritura[222] no aparece explícita la prohibición del aborto, pero existen varios textos que valoran la vida prenatal, como Esaú y Jacob (Gn 25, 20-26), Juan Bautista y Jesús (Lc 1, 41-44); otros retrotraen la llamada vocacional al momento embrionario (Is 49, 1; Jr 1, 4s); Sal 139 habla del acompañamiento de Dios desde el vientre materno. La ley en Ex 21, 22s muestra una mayor preocupación por la vida materna que la del feto. Algunas prohibiciones de fármacos y magias en el NT podrían tener conexión con prácticas abortivas (Gal 5, 20; Ap 9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 5). En un plano más general, la Escritura muestra un aprecio por la vida, especialmente por los más débiles, lo que sirve de punto de reflexión para la vida embrionaria.

La Iglesia primitiva muestra un mayor rechazo al aborto que el mundo romano circundante y lo explicita por los Padres (*Didajé* 5, 3; *Epístola de Bernabé* 19, 5). Tertuliano argumenta más detalladamente equiparando al embrión con el hombre formado: "El impedir el nacimiento es un homicidio anticipado; y no hay diferencia entre quitar la vida ya nacida o destruir la vida en el nacimiento: también es hombre el que ya va a serlo"[223]. El aborto voluntario ha sido unánimemente rechazado y las discusiones teológicas han versado sobre el momento de infusión del alma del feto. El Magisterio lo rechaza en GS 27 (en el marco de la dignidad humana) y GS 51 (en el marco de la familia) lo califica de "crimen abominable". Para Pablo VI, no sirve para regular de la natalidad (HV 14). Es motivo de excomunión *latae sententiae* (CIC 1398). Juan Pablo II lo califica de "desorden moral grave" en EV 62. La instrucción *Donum vitae* exige el respeto incondicionado al embrión (DV 1) y la instrucción *Dignitas personae* muestra el "nexo intrínseco entre la dimensión ontológica y el valor específico de todo ser humano" (DP 5). Benedicto XVI continúa la misma línea, definiendo ontológicamente la dignidad humana, mientras el Papa Francisco anima pastoralmente a acompañar a las mujeres en este trance (EG 213-214).

**La muerte digna**

En la sociedad occidental ha cambiado la situación y visión acerca de la ancianidad, superando en muchos países la esperanza media de vida de los 70 años y en algunas personas, los 100. En los países europeos, son más del 15% de la población. Los avances médicos han facilitado esta situación. Pero también esos mismos avances han permitido prolongar situaciones crónicas de enfermedad y debilitamiento; el hospital o residencia han sustituido a la casa como espacio de

222 E. López Azpitarte, F.J. Elizari Basterra, R. Rincón Orduña, *Praxis cristiana 2. Opción por la vida y el amor*, Ed. Paulinas, Madrid 1981, 93-94.
223 Tertuliano, *El Apologético* IX, 8, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997, 55.

encuentro. Desde el punto de vista económico, la ancianidad es vista como una fuerte destinataria de gastos por parte del Estado. Una gran parte de la asistencia social y médica, pública y eclesial, se ha destinado a este colectivo. Culturalmente, la muerte adquiere tonos tabú y, en la sociedad de la competitividad, la salud y la juventud, su contraparte son la ancianidad, la debilidad y la enfermedad. También el acompañamiento familiar o la soledad condicionan el modo de afrontarlo (EG 75, 210). Por otro lado, en otras sociedades la ancianidad sigue siendo vista como fuente de sabiduría milenaria, conservación de tradiciones y memoria del pasado, valiosa para el consejo, autoridad y toma de decisiones (EG 108). La enfermedad pone al hombre en contacto con sus límites y la contingencia, sabiéndose criatura en manos de Dios. La vejez o enfermedad terminal puede ser una oportunidad de realizar una "síntesis vital" curativa, retomar la propia vida en simplicidad y desprendimiento, con una memoria agradecida; afrontar la muerte con la esperanza de la resurrección. A todos ellos Dios siempre les ofrece un mensaje de renovación y fortalecimiento (EG 11). Los ancianos llenan las parroquias europeas.

Pero a partir de cierto umbral, la ancianidad y enfermedad se agravan, a la vez que los progresos médicos permiten el mantenimiento de las funciones vitales básicas, en ocasiones en situaciones de sufrimiento personal o familiar. En esos momentos surge la pregunta ética sobre el valor del mantenimiento de la vida, sobre los medios a emplear. Clásicamente la Moral ha utilizado conceptos como medios ordinarios o extraordinarios, ayuda activa o pasiva para dejar morir, acción directa o indirecta para paliar el dolor.

Hoy la valoración es más compleja. Se habla de tratamiento fútil cuando la esperanza de mejora del paciente es poca. Hay limitación del esfuerzo terapéutico cuando se retira o no se inicia un tratamiento, por considerarlo fútil o que limita la calidad de vida. En las últimas etapas de la enfermedad, los tratamientos pueden ser curativos (prolongar el tiempo de vida), paliativos (mejorar la calidad de vida) o de fase agónica (mejorar la calidad de la muerte).

La eutanasia es la acción deliberada de un sanitario en un paciente capaz, con una enfermedad irreversible, tras una petición reiterada, que tiene un sufrimiento que considera inaceptable, no mitigable por otros medios. En el suicidio médicamente asistido, es el paciente quien lo ejecuta, con la asistencia intelectual y material del sanitario.

También aquí se plantea la diferenciación entre la regulación jurídica y la valoración ética. La eutanasia es defendida como medida de "compasión" y humanista, permitiendo la autonomía y

disponibilidad sobre la propia vida del sujeto. Es objetada por argumentos como el derecho a la vida, la tradición médica, la relación médico-paciente amenazada, la alternativa de cuidados paliativos, el peligro de abusos, nueva fuente de desigualdad socioeconómica, la necesaria transformación de la conciencia social respecto a los débiles, enfermos y dependientes.

A nivel práctico, surgen alternativas a la eutanasia de tratamiento al enfermo y la familia, con una visión holística: los hospicios donde se atiende desde un enfoque integral, con equipos multidisciplinarios; los cuidados paliativos, donde la muerte ni se acelera ni se pospone, aliviando el dolor y tratando las dimensiones psicológicas y espirituales del enfermo y la familia.

Frente al estoicismo cultural de la antigüedad, los cristianos se oponían defendiendo que Dios es el único Señor de la vida y la muerte. Sobre los enfermos terminales decía Lactancio: “son inútiles para los hombres, pero útiles para Dios, que les conserva la vida, les de el espíritu y les concede la luz”. El casuismo moral distingue medios ordinarios (comunes) y extraordinarios (opcionales), eutanasia activa (acción que elimina la vida) y pasiva (omisión de una acción), directa (acción que busca la muerte) e indirecta (busca el alivio del dolor, acortando la vida).

En la II Guerra Mundial Pío XII rechazó la eutanasia activa, en los años 50 aceptó la eutanasia indirecta. El Concilio Vaticano II incluyó la eutanasia entre las distintas violaciones de la dignidad de la persona (GS 27). En 1980 la Congregación para la Doctrina de la Fe elaboró una declaración *Iura et bona* sobre la eutanasia[224]. Allí se reafirma el valor de la vida humana –llamada a plenificarse en Cristo– y se rechaza el suicidio, aunque se contemplan circunstancias psicológicas (para el suicidio y la eutanasia) atenuantes en el plano moral. Se rechaza la eutanasia que en la acción u omisión, en la intención o en los medios, provoque la muerte. Las súplicas de los enfermos han de escucharse como petición de auxilio y acompañamiento. No obstante esta afirmación categórica, en la reflexión sobre el dolor y enfermedad prolongados, la renuncia a los analgésicos es una participación en los sufrimientos de Cristo pero no exigible a toda persona, mientras la admisión bajo supervisión médica es considerada legítima, aunque ello suponga un acortamiento de la vida (en línea con Pío XII). A la vez, alerta frente al efecto continuado de los analgésicos de pérdida de consciencia. Es legítimo el deseo a unas condiciones dignas y humanas de la muerte, hablando de medios proporcionados o desproporcionados, en función de la terapia, dificultad, riesgos, gastos, beneficios que reporta, situación del enfermo. Se rechaza el ensañamiento

224 Disponible online: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html.

terapéutico. Después de esta reflexión moral, de acuerdo a la doctrina eclesial, algunas Conferencias episcopales han elaborado un "testamento vital" donde expresar la voluntad propia con respecto a la propia muerte[225].

En 1995, Juan Pablo II lo trata en *Evangelium vitae* en un contexto donde la eutanasia ya ha tomado carta de naturaleza en algunas legislaciones y cierta mentalidad cultural. La eutanasia supone una actitud prometeica del hombre que se cree dueño de su vida, erróneamente piadosa hacia el enfermo o utilitarista en lo económico que rompe la dignidad de los débiles (EV 15, 63), favorecida por una cultura de progreso (EV 17), democracia (EV 20, 68) o liberadora del dolor que supone, a la postre, una "cultura de la muerte" (EV 64). Frente a ello anima al desarrollo de los cuidados paliativos y rechaza la eutanasia como "grave violación de la Ley de Dios" (EV 65). La gravedad aumenta en el caso de personas allegadas y aún más sin el consentimiento del enfermo (EV 66). La legitimidad estatal de regulación está limitada por la dignidad de la persona y el bien común (EV 72) ante la que debe ejercerse la objeción de conciencia (EV 73, 89) y procurar políticamente una legislación contraria o la disminución de daños (EV 73).

## *6.3.* La sangre que construye la reconciliación y la paz

*"estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad."* (Ef 2, 12-16)

Tras un breve marco, desarrollaremos este tema desde un enfoque multidisciplinar: filosófico, político, teológico, terapéutico, espiritual, cristológico y como tarea social y misionera. Terminamos tratando la reconciliación a nivel socioeconómico.

**La reconciliación en una sociedad democrática y pluralista**

La reconciliación es una tarea para toda persona y toda la sociedad. Esta es una primera constatación que puede servir de aliento para toda aproximación al tema que nos ocupa. Toda persona está llamada a realizar en su vida una labor de reconciliación personal y social, una reconciliación que se entienda, en primer lugar, como sanación[226]. Siguiendo la advertencia de

225 El testamento vital ofrecido por la Conferencia Episcopal Española está disponible online: http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/testamento-vital.html.

226 El término *salus* es común para denotar sanación y salvación, no por casualidad.

Metz, donde señala que Jesús no estuvo primeramente atento al pecado de los otros, sino al *sufrimiento* de los otros[227]. Es la vía del Buen Samaritano, la que ilustraba a la perfección la respuesta a la pregunta "¿qué he de hacer...?" y "¿quién es mi prójimo?" (Lc 10, 25.29). Ni el legista le preguntó por el pecado ni Jesús respondió aludiendo a él, aunque el pecado estuviera claramente presente en la parábola. De la misma manera estamos llamados a trabajar sobre la reconciliación y el pecado desde las claves del sufrimiento, el herido de la parábola. Si no, corremos el riesgo de atender la ofensa en perjuicio del ofendido. Además, la situación del herido en la parábola es el detonante de toda la trama y, asimismo, la verdadera revelación del pecado de los que pasaron de largo y de la misericordia samaritana, algo que al legista le resultó evidente (10, 36s). El crucificado revela el amor de Dios y el pecado del hombre.

La reconciliación conduce a una labor de praxis en personas y sociedades, ser agentes de reconciliación. Queremos ofrecer un bosquejo de posibilidades para abordar la reconciliación. En sociedades o grupos sociales rotos, este servicio es urgente, testimonial y evangélico. El sufrimiento existe y la misericordia reconciliadora es fuente de sanación y verdad.

**La reconciliación a nivel filosófico**

Aunque el perdón tiene hondo calado religioso, es un tema asumible por la humanidad desde las siguientes premisas[228]: todos pueden perdonar y necesitan ser perdonados, no se basa exclusivamente en un sentimiento sino en la razón compartida, es significativa en las religiones pero es realizable por no creyentes, a nivel personal y público.

Empezamos por especificar qué no es el perdón[229]: no es olvidar la ofensa sufrida sino sanar la memoria (imperfecta, creativa, no ideologizada); no es negar lo ocurrido sino acoger y canalizar sentimientos de cólera e indignación; no es un acto voluntarista sino un proceso con su propio aprendizaje con todas las facultades humanas; no es obligatorio, sino libre, fruto de un amor gratuito; no es un retorno a la situación anterior a la ofensa, sino una nueva relación sobre bases más sólidas; no es renuncia a la justicia y defensa de derechos; no es disculpa hacia el otro, ignorando cómo ha usado su libertad para actuar; no es demostración de superioridad moral; no es traspaso de responsabilidad a Dios, pues la gracia no anula la acción humana.

227 Éste parece ser también el enfoque de la carta sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, donde en su número 2 enuncia violaciones de derechos de la persona y sólo después de ello el Papa habla de la *herida* que ello supone, herida a la que el cristianismo denomina pecado.

228 G. Bilbao, *Perspectiva filosófica del perdón*, en: G. Bilbao, X. Etxeberria, J. I. Echano, R. Aguirre, *El perdón en la vida pública*, Universidad de Deusto 1999, 18.

229 J. Monbourquette, *Cómo perdonar*, Ed. Sal Terrae, Santander 1995, 28-40.

Perdonar es amar intensamente, sobreponiendo la gracia vitalizadora del amor a la pulsión mortal del mal; defender al ser humano, incluida su parte de sombra herida por el mal, descubriendo la solidaridad; es liberar al hombre de la irreversibilidad de la culpa o la venganza; es ir más allá de la justicia (Juan Pablo II, *Dives in misericordia* 12).

El perdón debe afrontar: quién perdona, quién es perdonado, relación entre ambos. Una corriente (más cercana al judaísmo) defiende la imposibilidad de conceder perdón en nombre de otro; otra (más cercana al cristianismo) defiende el carácter social de la ofensa y del perdón. Debe abordarse las condiciones para el perdón y el lugar de las víctimas, admitiendo ciertos límites[230]. En el plano cristiano podemos decir: el perdón gratuito de Dios desborda todo proceso humano; no exime al penitente de buscar el perdón del hermano (Mt 5, 23s); Dios tiene un especial amor por las víctimas, a quienes sanó (Lc 10, 33-35) y con quienes se solidarizó hasta el extremo dando su propia vida.

En delitos graves como el asesinato, el arrepentimiento es difícil e infrecuente. Lo positivo del arrepentimiento estriba en el sentido del perdón, la empatía con la víctima y la sanación de la conciencia, pero presenta dificultades: asumir la no justificación que descargaba la conciencia, la sospecha respecto de la gratuidad del perdón o el carácter imperdonable de algunos delitos.

La iniciativa puede partir de la víctima o el victimario (en Lc 15, 11-32, el hijo regresó y el padre le estaba esperando). El perdón tiene una cierta bilateralidad de reconocimiento de la condición humana común, punto de partida para una relación más basada en el compartir que en el conceder.

El perdón es un proceso donde se entrelazan lo psicológico y lo espiritual, con sucesivas etapas[231]: no venganza y cese de la ofensa, reconocimiento de la herida, ser escuchado, identificar la propia pérdida, aceptar la cólera, perdonarse el autodesprecio, comprender al ofensor sin justificarlo, buscar un sentido a la ofensa en la vida, saberse digno de perdón, percibir la insuficiencia encomendándose a la gracia, abrirse al perdón desde el Dios misericordioso, renovar o romper la relación preexistente, celebrar lo vivido.

Desde el punto de vista social, la no venganza y el cese de hostilidades es lo más importante para limitar los perjuicios en la sociedad, estructurando un buen sistema jurídico (problemático en

230 G. Bilbao, *Perspectiva filosófica del perdón,* en: *El perdón en la vida pública*, 33-36.
231 J. Monbourquette, *Cómo perdonar*, 69-175.

regímenes inestables, débiles o corruptos). Además, debe limitarse la expresión de manifestaciones directamente ofensivas, de odio, de justificación de la violencia, con escrupuloso respeto a los derechos y dignidad de todos. En atención a las víctimas, la sociedad (y la Iglesia) pueden prestar: ayudas económicas de diverso tipo, espacios terapéuticos y círculos donde compartir el proceso y oírse su voz, hacer duelo por las pérdidas mediante gestos simbólicos (silencio, duelo, exteriorización simbólica de convivencia), vías positivas no vengativas que ayuden a "descargar" la cólera sin ceder a impulsos populistas de legislar en caliente tras sucesos traumáticos, apoyo en dinámicas educativas que fomenten la empatía y la comunicación de experiencias, reforzando lazos comunitarios, investigaciones interdisciplinares para abordar problemas subyacentes, medidas jurídicas especiales de gracia para el ofensor bajo ciertas condiciones.

**La reconciliación social a nivel político**

Enmarcar la dimensión política del perdón[232] significa enmarcar las relaciones ética-política y justicia-perdón. Es necesario distinguir tres tipos de política: la política de poder, basada en el pragmatismo que renuncia a la ética (el perdón resulta falseado); la política de convicciones (Kant) que interviene en función de principios al margen de sus consecuencias (criticada por Weber por su falta de realismo y de ignorancia acerca del poder, la realidad); la política de responsabilidad, que admite ciertos medios (legítima violencia) en función de los fines, aunque con límites éticos. Para la consecución de la justicia, el sistema político establece: 1) un Estado, tercero en relación a víctima y victimario; 2) un sistema jurídico que establece los delitos y castigos respectivos; 3) el debate en un juicio entre demandante y demandado; 4) la sentencia que establece la culpabilidad. Esto afecta (Ricoeur) a la ley (restaurando el orden), a la víctima ofendida (reintegrándola en la sociedad y reparando), a la opinión pública (disciplinando su indignación vindicativa), al culpable, recuperado desde el reconocimiento y aceptación.

En este contexto teórico se han dado diversos casos de perdón: a) en transiciones de regímenes autoritarios a regímenes democráticos; y b) en estados democráticos con problemas internos de terrorismo. En las transiciones, el estado final es de victoria (revolución interna o invasión) o pactos, en tres vías: colapso del régimen anterior, negociación (entre "blandos" del régimen anterior y la oposición emergente) o transición (régimen anterior que estratégicamente evoluciona integrando a parte de la oposición y manteniendo ciertas cotas de poder). De acuerdo a esta clasificación, aumenta la facilidad para decretar amnistías. Existen muy pocos casos de represalias contra el régimen anterior en forma de persecución. Los casos en América Latina han presentado,

232 X. Etxeberria, *Perspectiva política del perdón*, en: *El perdón en la vida pública*, 53-106.

con sus diferencias, altos índices de amnistía; sólo en algunos casos han tenido lugar comisiones de verdad y reconciliación, con efectos limitados (y tras las amnistías, anulados), por lo que han sido acusados de amparar la impunidad. Estas medidas practican el "perdón como olvido", lo que dificulta notablemente la elaboración de una memoria saneada.

Un elemento de reconciliación es el diálogo[233], entendido como la voluntad por comprender el punto de vista de los demás, relativizando las propuestas maximalistas propias en el campo dogmático o utópico. El marco para el diálogo exige clarificar los interlocutores, contenidos, objetivos y condiciones. Pero en ausencia de todos estos elementos el diálogo es posible y tiene en la sociedad efectos benéficos indudables. El diálogo está enraizado en el "carácter dialogal" de la persona, permitiéndole pasar del grito a la palabra, un acto de humanización y de confianza creciente, de búsqueda conjunta del bien común.

Un ejemplo eclesial valioso es el caso sudafricano (con una cultura más comunitaria y un fuerte sentido de solidaridad *ubuntu*), donde la Iglesia ha jugado un papel fundamental en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación: conocer la verdad de lo acontecido, ofrecer amnistía a quienes revelen exhaustivamente datos sobre delitos, escuchar a las víctimas, tomar medidas de reparación hacia ellas, hacer un informe a la nación y sugerir medidas para prevenir estos actos de nuevo. En la comisión se exigía una exposición verdadera y exhaustiva de los hechos. En muchos casos, se produjo cierto arrepentimiento, si bien cabe dudar de su sinceridad. La iniciativa ha gozado del aplauso internacional con algunos cuestionamientos críticos. Al no *automatizar* la amnistía, ha favorecido el contacto entre víctimas y victimarios y el conocimiento de la verdad, sin exigir arrepentimiento. El perdón es incondicionado (elemento radicalmente cristiano), pero precedido del reconocimiento de los hechos; tras eso, la Comisión "empujaba" a la víctima a la reconciliación, cuando caben otras opciones: respetar el tiempo de duelo de la víctima, vivir el conflicto existente sin reconciliación y con tolerancia.

La reconciliación aborda las dualidades: un pasado doloroso y un futuro abierto en interdependencia, verdad de lo ocurrido y misericordia que renueva la relación, justicia y paz para enmendar lo dañado y construir el futuro común. Requiere de asentimiento y acompañamiento social mediante personas de animación en comunidades y grupos. Pero no cabe reducirla a una engañosa *pax romana*[234], con estabilidad para un grupo pero opresión, miseria y dominación para la

---

233 J. M. Uriarte, *La reconciliación*, Ed. Sal Terrae, Santander 2013, 40-42.
234 Ib., 74-77.

mayoría. La respuesta de Jesús es de bien por mal, frente a la resignación y la reacción violenta.

**La reconciliación social a nivel espiritual**

Los conflictos internacionales son hoy, mayoritariamente, intraestatales. Esto demanda una reconciliación con dos caras, una social y otra espiritual, regeneración de vidas destrozadas. Aquí la religión puede aportar su sabiduría. El cristianismo lo hace poniendo en contacto el proceso vivido con la pasión, muerte y resurrección de Cristo por varias vías: vinculación del sufrimiento propio al de Cristo (unión interior), contemplación del afrontamiento del sufrimiento por parte de Jesús (identificación en la acción). Los relatos de resurrección ayudan a "imaginar cómo sería una vida nueva, redimida y liberada [...] vislumbrar el objeto concreto de nuestra esperanza"[235]. Como tareas previas indica concienciarse de las condiciones en las que tiene lugar la reconciliación, qué tipo de reconciliación puede abordarse y ofrecer la visión cristiana de la reconciliación.

La visión católica y protestante difieren en la visión de la reconciliación. Los protestantes subrayan la muerte redentora de Cristo y la justificación por la fe, en continuidad con la Alianza de Dios con los hombres en la historia (Rm 5, 6-11), mientras los católicos subrayan el amor de Dios derramado sobre los hombres en Cristo, que hace del hombre una nueva creación (2 Cor 5, 17-20).

Exponemos las características más importantes de la visión paulina sobre la reconciliación:

- Es obra de Dios, que la culmina en nosotros a través de Cristo. Esto se visualiza especialmente en la fase de reconstrucción, en la acción restitutiva de las víctimas (que no puede depender del arrepentimiento o iniciativa de los agresores, sino que esto será quizá su consecuencia) vista como gracia, al igual que Dios comienza su obra reconciliatoria por la víctima Cristo y, desde Él, reconciliación de todo en Cristo (Col 1, 20).
- Relación espiritualidad-estrategia: somos "embajadores" (2 Cor 5, 20) por una relación con Dios, práctica espiritual que genera verdad, justicia, curación, posibilidades nuevas, memoria, amparo, esperanza, ayuda al otro. Las estrategias (condiciones para un proceso comunitario, discernimiento individual y social, desvelamiento de la verdad, apuesta por el perdón, ritos y prácticas de pacificación) parten de ahí: generan acción desde la gracia y regeneran el tejido social (leyes, usos de beneficios penitenciarios, justicia...) desde una reconciliación social siempre incompleta. La espiritualidad guía la estrategia; la estrategia hace efectiva la reconciliación.
- La reconciliación convierte a víctimas y agresores en nueva criaturas (2 Cor 5, 17), devuelve

235 R. J. Schreiter, *El ministerio de la reconciliación*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000, 18.

la humanidad robada con la experiencia nueva de reconciliación, con memoria y perdón.

- El proceso de reconciliación modelo es la pasión, muerte y resurrección de Cristo, convertida en "memoria peligrosa" (Metz) frente al poder injusto para una vida nueva.
- La reconciliación alcanzará su fin en la consumación definitiva del universo en Cristo, lo que coloca nuestra acción en un plano de humildad, de aceptación de la contingencia, de que todo y todos están implicados.

**La resurrección de Jesús y la reconciliación**

En la escena del sepulcro la reconciliación supone, no una vuelta a la situación anterior, sino un combate contra el mal que aniquila lo que lo rodea y sus consecuencias, canalizando el dolor y estableciendo una relación nueva con los muertos que permita el paso de la fase de lucha o transformación a la de ajuste o reconstrucción, desde los sentimientos propios y la asunción de compromisos. Esto requiere de "espacios resguardados" donde evocar las experiencias traumatizantes vividas y la aceptación de un tiempo y camino marcado por el miedo, la desorientación, la tristeza, el vacío. La concepción sacrificial incorpora las paradójicas dualidades vida-muerte, divino-humano, poder-debilidad, humillación-glorificación, presentes en la cruz, donde la sangre derramada, elemento de muerte violenta, se convierte en paz reconciliadora.

El relato de Emaús (Lc 24, 13-35) invita a repensar la memoria en clave teológica. Jesús narra lo acontecido en el marco de toda la acción de Dios con su pueblo. La interpretación sana la memoria -entrelazada con la identidad- de la experiencia vivida personal y socialmente. La memoria puede verse sacudida por nuevos acontecimientos traumatizantes (nuevas vulneraciones de derechos humanos) o por momentos de gracia (nuevas orientaciones de sentido a lo vivido, misiones que quedaron incompletas, descubrir que lo vivido con personas ausentes tiene un significado existencial que puede ser continuado por los presentes). En un espacio de confianza, escucha y compasión, "abrirse los ojos" viene obra de la gracia, oportunidad para el reconciliado a asomarse a Dios como presencia vivificante y gozosa en los recuerdos, en continuar la misión del ausente. El cáliz de sufrimiento puede transformarse en cáliz de esperanza.

La paz es estado final de la reconciliación y centra el proceso. La visión de la justicia evoluciona con el proceso: reparación de daños, condiciones de posibilidad para una sociedad justa y, a veces, se acaba viendo como la verdad. Tras la paz, aparece el reto del perdón, difícil por el proceso en sí, por la exigencia de Jesús en su predicación, por la relación que tiene con el pasado, la memoria y el sufrimiento. Sin reconocimiento del mal cometido, el proceso de reconciliación puede bloquearse.

La espiritualidad de la reconciliación relaciona: perdón divino y humano, perdón y proceso de reconciliación, perdón y memoria u olvido. El perdón debe asumir la dificultad de la ofensa y el daño producidos. El perdón divino y humano son diferentes. El perdón humano implica proceso, liberación del poder del pasado, una decisión consciente. Es señal de libertad, de curación, de trabajar por un futuro diferente, descubrir como superviviente que hay más vida. Cuestiona el honor y la vergüenza (que perciben el perdón como debilidad y el no-perdón como poder). En la concepción cristiana Dios manifiesta su poder perdonando en la cruz desde el amor vulnerable ofrecido libremente. Jesús pide a Dios que perdone a sus verdugos (Lc 23, 34), desde la unión con el Dios que perdona. Es un primer paso para un largo proceso reconciliatorio.

El proceso reconciliatorio parece exigir la secuencia arrepentimiento-perdón-reconciliación. Pero en lo personal la iniciativa suele partir de la víctima, con la secuencia reconciliación-perdón-arrepentimiento, lo cual cuadra con la imagen cristiana. Ambos procesos no se contradicen porque: persiguen objetivos distintos (restauración personal sanante, reconstrucción social justa) y los procesos sociales de reconciliación requieren de personas reconciliadas mediante creación, formación y acompañamiento de comunidades donde surjan estos individuos.

Tocar las heridas de Jesús (Jn 20, 24-29) es tomar contacto con las propias heridas, que se introducen en las de Jesús, mayores y más profundas. Es reconocimiento, admisión del poder transfigurador de resurrección. Jesús nos invita a tocar sus heridas redentoras. El sufrimiento en la cruz es redentor por la vida de Jesús y su comunión con el Padre; atravesando la muerte, destruyó el poder de la muerte de separarnos de Dios, ennobleciendo al hombre. Ligó nuestro sufrimiento al suyo, en proximidad a Dios, abriendo la esperanza de una nueva vida.

Jn 21 ayuda a reflexionar sobre acompañar víctimas en cuatro pasos: 1) escuchar, con recuerdos compartidos y revelar lo que supone una carga; 2) crear ambiente acogedor y de confianza donde la persona participa con su contribución y su experiencia, preparando la irrupción de la gracia de la reconciliación; 3) restablecer las conexiones de la persona con Jesús y la comunidad mediante el amor; 4) ofrecer una tarea en esa comunidad, relacionada con la experiencia pasada (negar-recordar a Jesús) y futura (generar confianza y amor). Los dos primeros pasos son fundamentalmente obra humana y los otros dos obra de la gracia, que requieren de sabiduría de acompañamiento.

Las tres preguntas de Jesús, tras las tres negaciones de Pedro, muestran la necesidad de verdad

repetida y proclamada, que posteriormente puede dar lugar a nuevas perspectivas. Trasciende venciendo al tiempo y abriendo al futuro. Son expresión pública y colectiva que culmina un tiempo y abre otro. La predicción de la muerte de Pedro supone transformar la restauración en testimonio.

**La reconciliación social como tarea**

En una estrategia de reconciliación conviene abordar: 1) qué es y quién necesita la reconciliación; 2) medios para alcanzarla; 3) estadio final esperado. Es necesario abordarlo aún cuando surjan diferentes visiones e intereses implicados (agresores: justificación de lo ocurrido; víctimas: tratamiento de hechos concretos; no afectados: reconciliación rápida e indolora), o desde distintas perspectivas (ofensas concretas, problemas más profundos y subyacentes...). Los medios dependen de la cultura, de los medios jurídicos presentes (en continuidad o ruptura con el pasado), del tiempo y percepción del futuro, del poder de influencia de los agresores, de la capacidad de la sociedad de repensar el futuro y desarrollar un discurso reconciliatorio compartido. Enumeramos ocho tipos de grupos que son sujeto de la reconciliación: víctimas y supervivientes (diferenciándose en la capacidad de superación del pasado, ambos concuerdan en la memoria, reparación, seguridad), agresores (interesados en un proceso rápido, indulgente), circunstantes (cómplices tácitos, interesados en la rapidez, en ellos la culpabilidad deja más efecto), los víctimas-agresores simultáneos (sufrieron y ejecutaron violencia, lo que les origina conflicto interior), los muertos (aclaración sobre lo ocurrido, dignificación), generaciones futuras (niños que se relacionan con sus padres), vecinos, Dios (su visión sobre cada grupo, sobre el proceso).

Conviene diferenciar la reconciliación individual y social, con sus acentos propios. La reconciliación individual (posiblemente en el seno de una comunidad) acentúa la humanidad desgarrada que le conduce a un nuevo estado, con una llamada y encargo relacionados con el pasado y futuro. La reconciliación social es dinamizada por personas personalmente reconciliadas y otros actores y se define así: "el perdón y la reconciliación deben ser considerados como un *proceso* de *reconstrucción* del *orden moral* que resulta mucho más beneficioso que el castigo". Es proceso, implica a todos, saca a relucir la verdad ocultada por las mentiras de la violencia, es tarea moral y espiritual. El papel de la ley es más crucial cuanto más haya sido utilizada para la violencia.

En algunos casos el resultado es el proceso en sí, que a veces llega a un punto de no continuar indagando en el pasado y centrarse en el futuro, dejando cuestiones pendientes. Aborda la justicia como tarea ética y previene el futuro. Como requisitos esenciales para la reconciliación social son: llegar a la verdad de lo ocurrido (muertes, motivaciones de las agresiones, acuerdo entre las partes),

fortalecer la ley (restablecer su respeto y modificarla para prevenir nuevas vulneraciones), un proceso democrático y evaluable (participación preponderante de las víctimas, proceso con control nacional e internacional), vías de desagravio y reparación. Es un proceso público para lograr el arrepentimiento y perdón en momentos decisivos para conducir a un momento final llamado "reconciliación". Admite muchas variantes según culturas. La reconciliación individual es siempre posible y necesaria para la social, pero ésta requiere procesos colectivos.

En la reconciliación, la verdad se opone a las mentiras urdidas como al ambiente de falsedad generado sobre personas, grupos y la sociedad en su conjunto. La verdad recupera los hechos como ocurrieron, de manera comprobable y comprensible, de fuentes fidedignas. Presenta sus resultados públicamente, fortaleciendo la confianza social. La indagación sobre motivaciones es más compleja. La verdad es especialmente importante si no se esperan grandes resultados de la justicia; la impunidad resulta peligrosa. En las muertes, importa conocer los detalles de los homicidios o al menos establecer un discurso coherente basado en el miedo o la ideología, a los que se puede resistir. El tercer paso es asimilar existencialmente lo ocurrido con informes, reconocimientos, visión de futuro. Se puede percibir como procedente de Dios y pueblo consagrado en la verdad.

La "justicia" debe tener un papel punitivo y no de venganza que reproduzca la violencia sufrida. Sin ella, incrementa la frustración de las víctimas. Además debe ser restitutiva (reparación en forma de compensación a víctimas y/o familiares), estructural (yendo a las desigualdades estructurales que desencadenaron la violencia) y legal (nuevo sistema imparcial, transparente y equitativo). La amnistía supone la no investigación de lo ocurrido (a veces ejercida por un bando ganador) y el indulto es la renuncia al castigo. En violaciones de derechos humanos, son procedimientos ambivalentes, a veces impuestos (por estamentos militares influyentes en el gobierno), usados para un mayor conocimiento de la verdad o cooperación de los agresores. Pueden ser vistos como rendición por parte de las víctimas o paso necesario para una sociedad mejor.

A la reconciliación la Iglesia puede aportar recursos y tarea activa. En cuanto a recursos puede aportar un mensaje y espiritualidad de reconciliación, unos ritos y la capacidad de crear comunidades de reconciliación. En los lugares donde la Iglesia tiene cierta reputación social, puede generar comunidades de reconciliación, hospitalidad y confianza que actúen como levadura en la sociedad. Las mayores dificultades son la pusilanimidad (divisiones dentro de la Iglesia, si bien habitualmente estas divisiones ya existen), sentimiento de culpa por connivencia con la violencia (por acción u omisión), falta de asunción de errores propios, relaciones Iglesia-Estado que

condicionan la praxis, etc. Sin embargo, la reconciliación puede ser un nuevo modo de reconfigurar su misión para el siglo XXI, en la medida en que quiera involucrarse en estos procesos.

**Reconciliación y desarrollo**

El mensaje de la reconciliación ha de ampliarse teológicamente al marco del desarrollo. Benedicto XVI introducía en *Caritas in Veritate* la lógica del don (CIV 34). La caridad en la verdad la lleva inherente (diferente a la lógica de la productividad y utilidad) que desarrolla su dimensión trascendente. Pero el hombre moderno se deja llevar por una lógica de la inmanencia que ignora la naturaleza humana herida por el pecado, desembocando en estructuras e instituciones esclavizantes, eliminando la esperanza cristiana. La lógica del don integra la justicia e introduce espacio de gratuidad para el verdadero desarrollo político, social y económico.

El mercado permite encuentro de personas, contratos e intercambios bajo el principio de justicia conmutativa. La DSI añade la justicia distributiva y justicia social para construir cohesión social que permitan el buen y justo funcionamiento del mercado. La lógica mercantil debe estar sujeta al bien común, gestionado por la comunidad política, que puede integrar la lógica económica si la libera de ideologías guiadas por principios egoístas. Esto plantea el reto de la honestidad, transparencia, responsabilidad, la lógica del don.

La justicia afecta a todas las fases de la actividad económica; toda decisión económica tiene implicaciones morales. Pero la gestión política habitual es de ámbito local y algunas decisiones económicas son de orden global. Sólo una humanización solidaria de la globalización en clave de relación, comunión y participación puede convertir la globalización en verdadero desarrollo.

El Papa Francisco amplía la noción de no eliminar la vida humana presentada en el subcapítulo anterior a la de luchar contra la economía de la exclusión e inequidad y la cultura del "descarte" (EG 53) que provoca una mayoría de hombres viviendo en la precariedad (EG 52). El egóismo tras las teorías económicas del "derrame" (la prosperidad de unos alcanzará a todos), la ingenuidad y la indiferencia globalizadas, anestesia a la sociedad (EG 54), idolatra el dinero (EG 55) y somete los estados (EG 56), silencia al Dios liberador (EG 57), crea las bases de la violencia (EG 59-60). Frente a esta realidad, la entrega de la sangre de Jesús produce una redención social desde el amor a los demás (EG 178), uniendo testimonio y servicio y haciendo al individuo salir de sí mismo hacia el hermano en una acción verdaderamente trascendente (EG 179). La sangre de Jesús muestra un movimiento kenótico (Flp 2, 6-11) e inclusivo (Ef 2, 11-22) que, en su grito (Mc 15, 37), clama al

Padre por los hermanos pobres (EG 187), por la promoción de su desarrollo integral (EG 188) y todas las condiciones que la posibilitan (EG 192). La sangre de los pobres es preciosa para Dios:

> *"Porque él librará al pobre suplicante,*
> *al desdichado y al que nadie ampara;*
> *se apiadará del débil y del pobre,*
> *el alma de los pobres salvará.*
> *De la opresión, de la violencia, rescatará su alma,*
> *su sangre será preciosa ante sus ojos."* (Sal 72, 12-14)

**Conclusión**

Con este subcapítulo hemos procurado ofrecer una panorámica amplia sobre la reconciliación social. Es una tarea urgente para la Iglesia de hoy y una posible configuración de su misión, según se desprende de *Gaudium et Spes* 1. La Iglesia está llamada hoy a ofrecer con hechos y palabras una obra de reconciliación para este mundo desde el amor derramado en la sangre de Jesús.

# Bibliografía

**Edición bíblica**
Biblia de Jerusalén, Ed. Descleé de Brouwer, 2000.

**Diccionarios**
Coenen, L., Beyreuther, E., Bietenhard, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II-III, Ed. Sígueme, Salamanca 1980-83.
Compagnoni, F., Piana, G., Privitera, S., *Nuevo diccionario de teología moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1992.
Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía,* Vol. I, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1965, 963-966.
Floristán, C. (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral* I, Ed. San Pablo, Madrid 2002.
Lacoste, J.-Y. (dir.), *Diccionario crítico de Teología*, Ed. Akal, Madrid 2007.
León Dufour, X., *Vocabulario de Teología bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1967.
Vidal, M. (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Ed. Trotta, Madrid 1992.

**Magisterio**
- Documentos del Concilio Vaticano II

Constitución dogmática *Dei Verbum* (DV). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
Constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.
Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
Constitución *Sacrosantum Concilium* (SC). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html.
Declaración *Dignitatis Humanae* (DH). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.
Decreto *Ad Gentes* (AG). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html.
Decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html.
Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html.

- Documentos papales[236]

Pablo VI, Encíclica *Humanae Vitae* (HV). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html.
Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-

236 Seguimos el orden cronológico de los papas, el valor magisterial del documento y la fecha de publicación.

vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html.
Pablo VI, Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (OA). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Dives in Misericordia* (DM). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Laborem Exercens* (LE). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRI). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Missio* (RM). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Centesimus Annus* (CA). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis Splendor* (VS). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium Vitae* (EV). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html.
Juan Pablo II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (EE). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch_sp.html.
Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* (RP). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_sp.html.
Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (MD). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem_sp.html.
Benedicto XVI, Encíclica *Deus Caritas Est* (DCE). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html.
Benedicto XVI, Encíclica *Caritas In Veritate* (CIV). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html.
Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

- Otros documentos de la Iglesia y órganos pontificios

Código de Derecho Canónico (CIC). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM.
Denzinger-Hünermann (DH), *El magisterio de la Iglesia*, Enchiridium symbolorum, Ed. Herder, Barcelona 2006.
Catecismo de la Iglesia Católica (CEC). Disponible online (última consulta 05-12-2014):

http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración "Iura et bona" sobre la eutanasia*, 1980. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html.
Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.
Comisión Teológica Internacional, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*, Ed. BAC, Madrid 2007. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html.
Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html.
Conferencia Episcopal Española, *Testamento vital*. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/testamento-vital.html.
*Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999). Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html.

**Obras clásicas**

Agustín de Hipona, *Confesiones,* Ed. BAC, Madrid 1988.
Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, en: San Agustín, *Obras de San Agustín* XVII, Ed. BAC, Madrid 1958.
Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín III, Obras filosóficas*, Ed. BAC, Madrid 1963.
Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*. Traducción castellana disponible online: http://www.franciscanos.net/document/itinerio.htm.
Cipriano de Cartago, *Obras completas de San Cipriano de Cartago* en: J. A. Gil-Tamayo (ed.), *Obras completas de San Cipriano de Cartago* I, Ed. BAC, Madrid 2013.
II Clemente a los Corintios, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965.
*Didajé*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965.
*A Diogneto*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965.
Gregorio de Nisa, *Teologia trinitaria: Contro Eunomio*, Ed. Rusconi, Milano 1994.
Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, edición bilingüe preparada por L. Ladaria, Ed. BAC, Madrid 1986.
Hipólito de Roma, *El anticristo*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012.
Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965.
Ignacio de Antioquía, *A los efesios*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apostólicos*, Ed. BAC, Madrid 1965.
Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2001.
Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III-V, Ed. Apostolado mariano, Sevilla 1994-99.
Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Obras de San Juan Crisóstomo* I, Ed. BAC, Madrid 1955.
Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* en: Ib., *Obras completas*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2009.
Justino, *Apología I-II, Diálogo con Trifón*, en: D. Ruiz Bueno (trad.), *Padres Apologistas griegos*

*(s. II)*, Ed. BAC, Madrid 1954.
Orígenes, *De Principiis*. Traducción inglesa en: P. Schaff (ed.), Ante-nicene Fathers, Vol 4, Ed. Christian Classics Ethereal Library, 1885; disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.pdf.
Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2004.
Tertuliano, *De resurrectione mortuorum.* Traducción inglesa en: E. Evans (ed. y trad.), *Tertullian´s treatise on the resurrection,* S.P.C.K., London 1960. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.tertullian.org/articles/evans_res/evans_res_00index.htm.
Tertuliano, *De carne Christi* V, original en latín y traducción francesa en: Tertullien, *La chair du Christ* Tome I, Ed. du Serf, París 1975.
Tertuliano, *El Apologético*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1997.
Tertuliano, *El bautismo. La oración*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2006.
Tertuliano, *Adversus Praxean*. Traducción inglesa en: E. Evans (ed. y trad.), *Tertullian´s treatise against Praxeas*, S.P.C.K., London 1948. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.tertullian.org/articles/evans_praxeas_eng.htm.
Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III. Traducción española de la Summa disponible online (última consulta 05-12-2014): http://hjg.com.ar/sumat/d/index.html.

**Autores Contemporáneos**

Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Ed. Verbo divino, Estella 2010.
Aguirre, R., *La mesa compartida*, Ed. Sal Terrae, Santander 1994.
Aroztegi, M., Cordovilla, A., Granados, J., Hernández, G. (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre*, Ed. BAC, Madrid 2014.
Balthasar, H. U. von, *Dios y el sufrimiento*, en: Boletín Stauros, Vol. 50, 2011. Disponible online (última consulta 05-12-2014): http://www.pasionistas.net/documentos/stauros/stauros%202011.pdf.
Balthasar, H. U. von, *El misterio pascual*, en: *Mysterium Salutis* III/II, Ed. Cristiandad, Madrid 1971.
Barth, K., *Bosquejo de Dogmática*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000.
Bilbao, G., Etxeberria, X., Echano, J. I., Aguirre, R., *El perdón en la vida pública*, Universidad de Deusto 1999.
Boff, L., *Pasión de Cristo – pasión del mundo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1980.
Bonhöeffer, D., *Resistencia y sumisión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1983.
Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E., *Comentario bíblico "San Jerónimo"* V, Ed. Cristiandad, Madrid 1986.
Calero, A. M., *La Iglesia, Misterio, comunión y misión*, Ed. CCS, Madrid 2001.
Cordovilla, A., *El misterio del Dios trinitario*, Ed. BAC, Madrid 2012.
Cordovilla, A. (ed.), *La lógica de la fe*, U.P. Comillas, Madrid 2013.
Duquoc, Ch. (ed.), *Teología de la cruz*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979.
Ellacuría, I., *Historia de la salvación*, Revista latinoamericana de Teología 10, 1993:28.
Ellacuría, I., *Historicidad de la salvación cristiana*, Revista latinoamericana de Teología 1, 1984:1; disponible online (última consulta: 15/10/2014): http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol26/101/101_ellacuria.pdf.
Ellacuría, I., Sobrino, J. (eds.), *Mysterium Liberationis* I, Ed. Trotta, Madrid 1990.
Estévez López, E., *El poder de una mujer creyente*, Ed. Verbo Divino, Estella 2003.
Estévez López, E., *Mediadoras de sanación*, Ed. San Pablo-U.P. Comillas, Madrid 2008.
Fitzmyer, J. A., *El Evangelio según Lucas II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987.
Gafo, J., *Bioética teológica*, Ed. U.P. Comillas, Madrid 2003.
García Baró, M., Pinilla, R. (coords.), *Pensar la vida*, U.P. Comillas, Madrid 2003.
García Paredes, J. C. R., *Mariología*, Ed. BAC, Madrid 1995.

Gatti, G., *Etica cristiana y educación moral*, Ed. CCS, Madrid 1988.
Giraudo, C., *La plegaria eucarística*, Ed. Sígueme, Salamanca 2012.
González de Cardedal, O., *Cristología*, Ed. BAC, Madrid 2001.
González Faus, J. I., *Acceso a Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979.
González Lamadrid, A., *Las tradiciones históricas de Israel*, Ed. Verbo divino, Estella 2000.
Kasper, W., *Teología e Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona 1989.
Kehl, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, Ed. Herder, Barcelona 2009.
Küng, H., *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977.
Ladaria, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Ed. BAC, Madrid 2004.
López Azpitarte, E., Elizari Basterra, F. J., Rincón Orduña, R., *Praxis cristiana 2. Opción por la vida y el amor*, Ed. Paulinas, Madrid 1981.
Lutero, M., *Obras*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977.
Marías, J., *Antropología metafísica*, Ed. Alianza, Madrid 1987.
Martín Velasco, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1993.
Martínez, J. L., Caamaño, J. M., *Moral fundamental*, Ed. Sal Terrae, Maliaño 2014.
Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* II/2, Ed. Verbo divino, Estella 2000.
Metz, J. B., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid 2002.
Metz, J. B., *Memoria passionis*, Ed. Sal Terrae, Santander 2007.
Moingt, J., *El hombre que venía de Dios* I, Ed. Descleé de Brouwer, Bilbao 1995.
Moltmann, J., *El Dios crucificado*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.
Monbourquette, J., *Cómo perdonar*, Ed. Sal Terrae, Santander 1995.
Novoa Pascual, L., *La cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica,* Boletín Stauros, Vol. 15, 1991.
Oñatibia, I., *Bautismo y Confirmación*, Ed. BAC, Madrid 2000.
Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Ed. Herder, Barcelona 1979.
Rahner, K., *Escritos de Teología*, IV-V, Ed. Taurus, Madrid 1964.
Rahner, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Ed. Herder, Barcelona 1967.
Rahner, K., *Sentido teológico de la muerte*, Ed. Herder, Barcelona 1965.
Ratzinger, J., *La Iglesia*, Ed. San Pablo, Madrid 1992.
Ratzinger, J., Balthasar, H. U. von, Schürmann, H. (ed.), *Principios de moral cristiana: compendio*, Ed. Edicep, Valencia 2002.
Ruiz de la Peña, J. L., *El don de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander 1991.
Ruiz de la Peña, J. L., *Imagen de Dios*, Ed. Sal Terrae, Santander 1988.
Ruiz de la Peña,, J. L., *La pascua de la creación*, Ed. BAC, Madrid 1996.
Ruiz de la Peña, J. L., *Teología de la creación*, Ed. Sal Terrae, Santander 1986.
Schreiter, R. J., *El ministerio de la reconciliación*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000.
Schillebeeckx, E., *Jesús, la historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1981.
Schneider, T. (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Ed. Herder, Barcelona 1996.
Sesboüé, B., Wolinski, J., *Historia de los dogmas I: El Dios de la salvación*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1995.
Taylor, V., *Evangelio según San Marcos*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979.
Theissen, G., Merz, A., *El Jesús histórico*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999.
Tillich, P., *Teología Sistemática* I-III, Ed. Sígueme, Salamanca 1981-84.
Uriarte, J. M., *La reconciliación*, Ed. Sal Terrae, Santander 2013.
Uríbarri, G. (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.
Vidal, M., *Ética fundamental de la vida humana*, Ed. Fundación Santa María, Madrid 1984.
Vidal, M., *Moral de actitudes* II, Ed. PS, Madrid 1978.
Vorgrimler, H., *Teología de los sacramentos*, Ed. Herder, Barcelona 1989.
Wiesel, E., *La noche, el alba, el día*, Ed. Muchnik, Barcelona 1986.

Wilckens, U., *La carta a los Romanos. Rom 1-5*, vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca 1997.
Wolff, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975.

**Webs**

Aguirre, R., *La mesa compartida: raíces bíblicas de la eucaristía*, Conferencia impartida en el aula de Teología de la universidad de Cantabria en 2007 y disponible online (última consulta 05-12-2014):
http://www.unican.es/NR/rdonlyres/00013632/hdvfcjrgxdawqprwywdibpcrsssubgiz/5Lamesacompartidaraícesbíblicasdelaeucaristía.pdf.
"El sacramento de la reconciliación", (última consulta 05-12-2014):
http://vocacionesjesuitas.blogspot.com.es/2009/08/el-sacramento-de-la-reconciliacion.html.

**Recursos electrónicos:**

Bibleworks 7 (CD ROM), 2006.

# Índice detallado